Витольдъ Клингеръ.

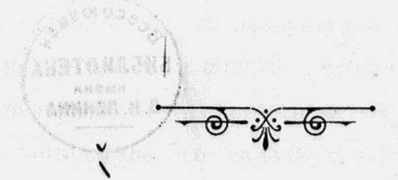
СКАЗОЧНЫЕ МОТИВЫ

ВЪ

ИСТОРІИ ГЕРОДОТА.

Erant in quadam civitate rex et regina...
Apulejus.

... γιγνόμενα μὲν καὶ ἀεὶ ἐσόμενα, ἕως ἂν ἡ αὐτὴ φύσις ἀνθρώπων ᾖ.
Thucydides.





КІЕВЪ.
Типографія Императорскаго Университета Св. Владиміра
Акціон. О-ва печатн. и издат. дѣла Н. Т. Корчакъ-Новицкаго, Меринřов. ул.
1903.

Печатано по опредѣленію Совѣта Императорскаго Университета Св. Владиміра.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Приступая къ печатанію настоящаго труда лишь полтора года спустя послѣ его окончанія, я съ грустью открываю въ немъ много существенныхъ недостатковъ. Помимо недостаточной полноты—вопроса о „ликантропіи“ (Herod. IV 105) я вовсе не касался, откладывая это до накопленія соотвѣтственнаго матеріала,—помимо недостаточнаго знакомства съ литературой предмета, подчасъ мнѣ совершенно недоступной, главный недостатокъ усматриваю я въ неравномѣрной обработкѣ отдѣльныхъ частей,—неизбѣжномъ послѣдствіи того обстоятельства, что задача моя въ данномъ случаѣ для меня выяснилась лишь постепенно, по мѣрѣ углубленія въ работу, вызывая соотвѣтственное расширеніе рамокъ. Мало того, многіе факты, ставшіе мнѣ извѣстными послѣ завершенія первой редакціи, пришлось приспособлять къ готовой уже схемѣ, что едва ли мыслимо безъ шероховатостей и неровностей; при этомъ иные найдены мною слишкомъ поздно, чтобъ органичное сліяніе ихъ съ цѣлымъ было возможно. Если послѣ всего вышесказаннаго я и рѣшаюсь выпустить въ свѣтъ работу столь слабую и незрѣлую,—дѣлаю это

только потому, что въ ней все-таки собранъ довольно обильный, отчасти неизвѣстный матеріалъ, который въ рукахъ болѣе искусныхъ можетъ оказаться полезнымъ.

В. Клингеръ.

Кіевъ. 8 мая 1902 г.

---

§ 1. Исторія изученія сказки.

Насколько старой является сказка, настолько же молода исторія ея изученія. Ни отъ классической древности, ни отъ всего длиннаго періода среднихъ вѣковъ до насъ не дошелъ ни одинъ сборникъ сказокъ, да и самыя свѣдѣнія о нихъ весьма скудны. И художественная литература древнихъ народовъ, и церковная, по преимуществу, письменность средневѣковья—при всемъ ихъ коренномъ различіи—обѣ одинаково враждебно относятся къ богатому міру народной сказки. Первая пренебрегала этими „розсказнями старухъ, кормилицъ, рабынь“ (Quintil I 8, 18 „fabulas anilis“; Quintil I 9, 2 „fabulas nutricularum“; Tacit. Orat. c. 29 „fabulas ancillarum“), какъ произведеніями грубаго вкуса невѣжественной толпы; вторая относилась къ нимъ съ недовѣріемъ и даже боязнью, какъ къ пережиткамъ эпохи варварства, опаснымъ отзвукамъ съ трудомъ побѣжденнаго язычества.

Лишь чисто случайнымъ образомъ—въ свитѣ, напримѣръ, гордыхъ героевъ эпопеи—„profanum vulgus“ народной сказки могъ проникать въ священный храмъ литературы. Какъ около древнегреческаго Одиссея группируются сказочныя фигуры волшебницы Цирцеи, одноглазаго людоѣда Полифема и блаженныхъ Феаковъ; такъ германскаго Зигфрида сопровождаютъ дѣва—богатырь Брунгильда и хранитель неисчерпаемаго клада Нибелунговъ и чудесной „Tarnkappe“, карликъ Альберихъ. Лишь животный эпосъ, безъ труда превращенный въ назидательную аллегорію, и легенда, находившая опору въ общественномъ культѣ,—и тутъ и тамъ получили

въ литературѣ полное признаніе и широкое распространеніе. Популярности Эзоповыхъ басенъ въ древнемъ мірѣ соотвѣтствуетъ въ новомъ неменьшая популярность многочисленныхъ разсказовъ о животныхъ и въ особенности знаменитаго романа о Лисѣ, котораго древнѣйшая—если не считать сообщаемой Павломъ Діакономъ (782—786) и др. краткой сказки объ излѣченіи больного льва содранной съ волка шкурой,—литературная обработка, т. н. „Ecbasis captivi“, возникла еще около 940 г. (Коршъ И. В. Л. II 677—679). — Съ другой стороны, Геродотъ съ такимъ же рвеніемъ собиралъ легенды о древнихъ святилищахъ и мѣстныхъ герояхъ, какъ какой-нибудь благочестивый монахъ среднихъ вѣковъ описывалъ видѣнія и чудеса святыхъ подвижниковъ. Этимъ однако указанная аналогія и ограничивается. Античный міръ сошелъ съ арены, не отказавшись отъ своихъ предубѣжденій противъ сказки; наоборотъ въ христіанскомъ—предубѣжденія эти уступали постепенно мѣсто новому, болѣе толерантному къ ней отношенію. Эпохальное значеніе крестовыхъ походовъ въ жизни новыхъ народовъ всѣмъ извѣстно. Имѣли ли они непосредственное вліяніе на измѣненіе отношенія средневѣкового общества къ произведеніямъ народной словесности, какъ это пытается доказать Эрдманнсдёрферъ („Das Zeitalter der Novelle in Hellas“ Berlin 1870 s. 7—10),—вопросъ еще спорный; во всякомъ случаѣ несомнѣннымъ остается фактъ, что въ богатой литературѣ этого періода—быть можетъ именно, вслѣдствіе ея богатства—слѣдовъ народнаго творчества весьма много. Въ прихотливую ткань рыцарскихъ романовъ нерѣдко вплетаются сказочныя черты. „Въ одномъ изъ нихъ чудище, поцѣловавъ рыцаря, превращается въ чудную красавицу; два героя другого романа разъѣзжаются въ разныя стороны при преслѣдованіи врага, при чемъ каждая изъ двухъ дорогъ сулитъ рыцарю опасности, въ третьемъ читаемъ объ освобожденіи замка одной дамы отъ дракона“ (Дашкевичъ, Романтика круглаго стола въ жизни и литературахъ Запада I. Кіевъ, 1890 стр. 32). Вмѣстѣ съ оживленіемъ торговыхъ связей съ Востокомъ проникаютъ на Западъ восточные новеллическіе сборники. Къ охристіанизованному еще раньше (VI—VII ст.) подъ именемъ „романа о Варлаамѣ и Іосифѣ“ индійскому сказанію о Буддѣ присоединяются теперь „Семь мудрецовъ“, или „Dolopathos“ (около 1250),—„Калила и Димна“, или „Синдибадъ“ (Directorium vitae humanae“ 1263—78) и др., развивая вкусъ къ подобнымъ произведеніямъ и вызывая къ соревнованію на томъ же поприщѣ.

Въ Испаніи Донъ Хуанъ Мануэль (1273—1348) пишетъ своего „Conde Lucanor“,—сочиненіе, которое какъ по содержанію, такъ и по формѣ, массу мелкихъ разсказовъ укладывающей въ извѣстныя правильныя рамки, во многомъ заимствовано у восточныхъ образцовъ. Вскорѣ—по всей вѣроятности въ Англіи—являются и знаменитыя „Gesta Romanorum“,—сборникъ, популярность котораго далеко перешла границы романогерманскаго міра,—гдѣ традиціонныя аллегорическія „морализаціи“ такъ странно сочетаются съ совершенно свѣтскимъ, подчасъ скабрёзнымъ содержаніемъ, и гдѣ кромѣ *новеллистическихъ* встрѣчается уже цѣлый рядъ *сказочныхъ* сюжетовъ (Grimm III изд. 1856, стр. 294—99).

Если по изслѣдованіямъ Bédier (Les fabliaux) иные изъ французскихъ смѣхотворныхъ разсказовъ возникли еще до начала крестовыхъ походовъ, то главная ихъ масса относится къ этому именно времени. Этимъ стихотворнымъ fabliaux по духу и тону разсказа соотвѣтствуютъ итальянскія прозаическія новеллы.

Уже въ началѣ XIII в. въ Италіи, которая стала во главѣ новаго литературнаго движенія, возникаетъ компилятивный сборникъ Il novellino или Cento novelle antiche, и вскорѣ достигаетъ новелла художественнаго совершенства въ „Декамеронѣ“ Джіованни Боккачіо (1348—1358). Этотъ рядъ повѣствовательной литературы занесенъ былъ и въ Англію, гдѣ блестящимъ его представителемъ явился Чоусеръ въ своихъ „Кентерберійскихъ повѣстяхъ“ (1400). Пользуясь тѣми мотивами, которые подсказывались современною жизнію, писатели эти, съ другой стороны, полной рукой черпали изъ народнаго преданія. Такъ, иныя изъ новеллъ Боккачіо могутъ быть сведены къ новеллистическимъ народнымъ сюжетамъ, до сихъ поръ живущимъ въ устномъ преданіи: таковы напримѣръ X. 10, соотвѣтствующая № 193 сборника Аѳанасьева и II. 9, соотвѣтствующая № 194 того же сборника;—иныя же содержатъ отдѣльныя сказочныя черты: такъ, въ проповѣди отца Чиполлы (VII. 10) находимъ извѣстную сказку о „Schlaraffenland“, въ описаніи же одной мистификаціи, жертвой которой становится Каландрино, входитъ тоже „Schlaraffenland“ и камень, дѣлающій невидимымъ. Уже одинъ изъ ближайшихъ послѣдователей Боккачіо—Ser Giovanni, съ 1378 года начавшій свой сборникъ Il Pecorone, даетъ въ немъ также

мѣсто сказочнымъ сюжетамъ (см. IX, 1=Рампсинитъ и X, 1=Grimm № 96) на ряду съ новеллистическими. Многочисленные новеллисты XV и начала XVI ст.—Sacchetti, Massuccio, Sabadini, Giovanni Cinthio—повидимому исчерпали собственно новеллистическіе сюжеты, и „Piacevoli notti“ Страпаролы, напечатанныя 1550 г., состоятъ уже въ значительной части изъ сказокъ (21 сказка на общее число разсказовъ 74), а Пентамеронъ Giambattista Basile, явившійся 1637 г.,—почти исключительно изъ нихъ. Къ сожалѣнію, сборникъ Basile долго оставался въ своемъ родѣ единственнымъ. Интересъ читающей публики направился въ иную сторону. Завершившая характеризованный выше періодъ блестящая, бурная эпоха Возрожденія, которая, казалось, должна была порвать всякія узы, стѣсняющія свободное развитіе человѣка, привела къ совершенно неожиданному результату: воздвигнувъ на мѣсто поколебленнаго авторитета церкви авторитетъ классической древности, она лишь смѣнила одну зависимость другой. Восторженный культъ классической стройности и строгой выдержанности формъ не могъ, конечно, мириться со вкусомъ къ сказкѣ съ ея расплывчатымъ, неуклюжимъ строеніемъ. Воскрешено было прежнее пренебрежительное къ ней отношеніе, и на нее, какъ, вообще, на всѣ произведенія народнаго творчества, не вдохновенныя высокими образцами античной музы, стали смотрѣть свысока, какъ на творенія грубыя, недостойныя серіознаго вниманія. Такъ по крайней мѣрѣ обстояло дѣло въ Италіи и Франціи. Не лучше было и въ Германіи, гдѣ среди треволненій и опустошеній религіозныхъ войнъ скоро затерялся тотъ подъемъ народнаго самосознанія, который вызванъ былъ реформаціей. Лишь въ Испаніи и Англіи, гдѣ вліяніе эстетическихъ теорій позднѣйшаго Возрожденія ощущалось не такъ сильно, продолжали поэты обрабатывать въ своихъ твореніяхъ народные сюжеты сказочнаго или новеллистическаго характера (Кальдеронъ, Шекспиръ). Къ концу, однако, XVIII вѣка даже во Франціи,—этой классической странѣ неоклассицизма, является 2 сказочныхъ сборника—Perrault (1697) и гр. d'Aulnoy. Разумѣется, сказки эти были приспособлены къ бароковому вкусу тогдашней французской публики. Онѣ были украшены дешевыми классическими реминисценціями, имъ былъ сообщенъ дворскій галантный тонъ и навязана чуждая имъ первоначально мораль. Въ такомъ видѣ сказки подъ именемъ „Contes des fées“ вошли даже въ моду и сдѣлались любимымъ чтеніемъ въ высшихъ

кругахъ общества; пробудившемуся на нихъ спросу удовлетворяли сборники подражательницъ гр. D'Aulnoy—гр. Murat и г-жи De la Force. Хотя настоящей, подлинной, народной сказки, свободной отъ прикрасъ и искаженій, надо было еще ждать долго, все же нѣтъ недостатка въ фактахъ, свидѣтельствующихъ о томъ, что вѣра въ классическіе идеалы постепенно падала, и параллельно съ этимъ усиливался интересъ къ народному творчеству. Изданный въ 1765 шотландскимъ епископомъ Томасомъ Перси сборникъ староанглійскихъ и шотландскихъ балладъ („The reliques of ancient English poetry“) получаетъ громкую популярность, а появившіяся немного спустя „Пѣсни Оссіяна“ Макферсона не только въ Англіи, но и во всей Европѣ вызываютъ бурю восторговъ (См. Herder. Ueber Ossian und die Lieder alter Völker 1773). Естественно поэтому, что при такой подготовкѣ горячіе призывы Гердера къ изученію народной поэзіи (во введеніи, напримѣръ, ко 2-му изд. „Volkslieder“ 1779) не могли пройти безслѣдно,—что они вездѣ, а прежде всего въ Германіи, должны были встрѣтить сочувственный откликъ. Величественное движеніе романтизма, съ его протестомъ противъ искусственности, разсудочности и аристократизма тогдашней литературы, съ его требованіями простоты, чувства и народности, разомъ снесло прежнее предубѣжденіе. Поняли, наконецъ, ту элементарную истину, что если литература не должна быть достояніемъ ограниченнаго круга эстетическихъ гастрономовъ, а должна являться носительницей и выразительницей стремленій всего народа, она должна заговорить на понятномъ ему языкѣ, усвоить его поэтическіе пріемы, примѣниться къ его углу зрѣнія, вообще—проникнуть въ тайну народной души, которая такъ полно и всесторонне отразилась въ устномъ народномъ творчествѣ. Изученіе народной словесности стало насущной потребностью времени. Уже не только народная пѣсня, которой такъ восторгался Гердеръ, но и народная сказка обратила на себя вниманіе литературнаго міра. Въ 1812 г. появились „Kinder—und Hausmärchen“ Гриммовъ, которыя, открывъ удивленному взору читателей нежданное богатство народнаго воображенія, пріохотили многихъ къ поискамъ на томъ же поприщѣ. Примѣръ Гриммовъ нашелъ подражателей не въ одной только Германіи, — укажемъ хотя бы на знаменитаго Вука Караджича — и являющіеся на разныхъ языкахъ сборники народныхъ сказокъ составили матеріалъ для будущаго сравнительнаго ихъ изученія.

Мало-по-малу чисто художественный интересъ къ сказкѣ, какой преобладалъ въ началѣ, уступилъ мѣсто научному, а болѣе вдумчивое къ ней отношеніе и расширеніе области изслѣдованія поставило на очереди рядъ вопросовъ, настойчиво требующихъ разрѣшенія.

Самаго бѣглаго взгляда на собранный матеріалъ вполнѣ достаточно для того, чтобъ подъ тонкой корой мѣстныхъ наслоеній, которыми обрастаетъ сказка въ устахъ каждаго народа, открыть поразительное родство, если не полное тождество, внутренняго ихъ строенія. Оказывается, что и сумрачный, вялый исландецъ, и пылкій сициліецъ, и культурный нѣмецъ, и дикій кочевникъ монголъ,—вообще народы, стоящіе повидимому внѣ всякихъ связей другъ съ другомъ, въ сущности лишь варіируютъ, каждый по своему, опредѣленное число постоянныхъ мотивовъ. Нельзя такимъ образомъ, и спрашивать, откуда взялись романскія, славянскія, германскія и др. сказки; можно лишь говорить вообще о происхожденіи всѣхъ имѣющихся у насъ сказокъ, равно древнихъ и новыхъ, европейскихъ и азіатскихъ. Гриммы, начинатели въ дѣлѣ собиранія сказокъ, первые также, во всеоружіи своихъ многообъемлющихъ познаній, попытались отвѣтить на этотъ важный вопросъ. Вильгельмъ Гриммъ (въ пред. къ шестому изд. нѣм. сказ. 1850) характеризуетъ вышеуказанное сходство индо-европейскихъ сказокъ, какъ выражающееся „отчасти въ заложенной въ нихъ основаніи идеѣ и въ представленіи опредѣленныхъ характеровъ, отчасти же въ особенномъ сплетеніи и развязкѣ происшествій“. Онъ признаетъ, что „есть положенія, которыя такъ просты и естественны, что они вездѣ повторяются, подобно тому какъ есть мысли, которыя самостоятельно возникаютъ; могли поэтому въ самыхъ различныхъ странахъ однѣ и тѣ же или очень похожія сказки возникнуть независимо другъ отъ друга“... „встрѣчаются такія сказки, въ которыхъ сходство можно разсматривать какъ простую случайность, но въ большинствѣ случаевъ общая основная мысль, благодаря своеобразному, часто неожиданному и даже прихотливому проведенію, принимаетъ такой видъ, который исключаетъ предположеніе одного лишь кажущагося родства“... „Я не отрицаю возможности, ни даже въ отдѣльныхъ случаяхъ правдоподобія перехода сказки отъ одного народа къ другому... но отдѣльными исключеніями не объясняется большой объемъ и широкое распространеніе общаго достоянія: а развѣ не являются однѣ и тѣ же сказки въ самыхъ отдаленныхъ странахъ, подобно тому какъ тотъ же источникъ прорывается въ разныхъ мѣстахъ?“ Такимъ образомъ, не отрицая возможности ни самостоятельнаго развитія однихъ и тѣхъ же мотивовъ у разныхъ народовъ, ни перехода отдѣльныхъ сюжетовъ отъ одного народа къ другому, онъ считаетъ эти толкованія недостаточными для объясненія указаннаго родства во всемъ его объемѣ: первое не объясняетъ характера сходства (детальности послѣдняго), второе—характера распространенія (прерывистости его). Признавая за указанными факторами лишь побочное, второстепенное значеніе, главное приписываетъ онъ остаткамъ древнихъ миѳическихъ представленій, которыя, вынесенныя индоевропейскими народами съ ихъ общей родины, были потомъ переработаны примѣнительно къ новымъ условіямъ жизни. „Общи всѣмъ сказкамъ“, говоритъ В. Гриммъ, „остатки въ глубокую древность простирающагося вѣрованія, которое выражается въ образномъ представленіи сверхчувственныхъ вещей. Миѳическое —подобно мелкимъ частицамъ раздробленнаго драгоцѣннаго камня, которыя разбросаны по поросшей травой и цвѣтами почвѣ, и открывается лишь проницательному взору. Значеніе его давно утеряно, но оно все еще чувствуется и даетъ сказкѣ ея содержаніе, удовлетворяя въ то же время естественной наклонности къ чудесному. Никогда сказки не являются лишь блестящей игрой празднаго воображенія. Миѳическое расширяется по мѣрѣ того, какъ мы отступаемъ въ прошлое и, кажется, составляло единственное содержаніе древнѣйшей поэзіи“. Въ томъ же духѣ, но еще рѣшительнѣе и одностороннѣе высказывается Яковъ Гриммъ (предисл. къ нѣм. пер. сербс. сказ. Караджича стр. VI): „благодаря многочисленнымъ сборникамъ, составленнымъ не только въ самой Германіи, но и въ Норвегіи, Швеціи, Валахіи, въ послѣднее время даже Албаніи, Литвѣ и Финляндіи, устранено заблужденіе, будто основаны эти мотивы на глупомъ, недостойномъ изученія измышленіи: они скорѣе должны быть разсматриваемы какъ осадокъ исконныхъ, хотя и искаженныхъ и искрошенныхъ миѳовъ, которые, переходя отъ народа къ народу и приспособляясь къ каждому, могутъ пролить яркій свѣтъ на родство безчисленныхъ сказаній и мотивовъ, составляющихъ общее достояніе не только народовъ Европы между собой, но и Европы и Азіи вообще“.

Въ введеніи къ Либрехтову переводу Pentamerone онъ, отстаивая научное значеніе сказки, говоритъ: „онѣ (сказки), какъ все болѣе и болѣе ясно обнаруживается,—достойные удивленія, послѣдніе отзвуки старыхъ миѳовъ, которые пустили корни по всей Европѣ... Оставимъ заблужденіе, что онѣ выросли въ одномъ какомъ либо счастливомъ мѣстѣ и отсюда только распространились по путямъ и тропинкамъ, которые внѣшнимъ образомъ могутъ быть указаны. Какъ между языками всѣхъ европейскихъ народовъ повсюду существуетъ большая или меньшая близость, такъ точно одинъ общій основной тонъ слышится во всѣхъ этихъ эпическихъ и миѳическихъ элементахъ, которые, всетаки, у каждаго народа являются въ свойственной ему особенности". Такимъ образомъ, Я. Гриммъ, въ противоположность брату, ни словомъ не обмолвливается о возможности самостоятельнаго возникновенія иныхъ сказокъ въ разныхъ мѣстахъ и считаетъ мечтой мысль о распространеніи ихъ изъ одного центра, но вмѣстѣ съ Вильгельмомъ источникъ ихъ видитъ въ первоначальныхъ религіозныхъ представленіяхъ индо-европейскихъ народовъ. Вопросъ, какимъ образомъ величественныя фигуры языческаго пантеона превратились въ причудливый, часто гротескный персоналъ сказки, они рѣшали привлеченіемъ на помощь христіанства. Христіанство, по ихъ мнѣнію, расторгло связь настоящаго съ прошедшимъ: лишивъ древнихъ боговъ опоры въ общественномъ культѣ, равно какъ сочувствія высшихъ образованныхъ классовъ, оно обрекло ихъ на скромное существованіе въ устахъ простонародія, гдѣ священный ихъ характеръ былъ утраченъ и первоначальный смыслъ постепенно забытъ.

Теорія Гриммовъ была вскорѣ поддержана основателями сравнительной миѳологіи и языкознанія, Максомъ Мюллеромъ и Адальбертомъ Куномъ. Мы не будемъ вдаваться въ детальное разсмотрѣніе ихъ остроумной теоріи возникновенія миѳовъ, по которой въ далекій, такъ называемый „миѳосозидающій" періодъ, вслѣдствіе своеобразной особенности („болѣзни", какъ выражается Максъ Мюллеръ) первобытнаго языка, простыя утвержденія о явленіяхъ природы превращаются въ образные миѳы, которые съ теченіемъ времени вполнѣ отдѣляются отъ своего субстрата. Для нашей цѣли достаточно указать на то, что ученые эти видѣли въ современной сказкѣ далекій отголосокъ общеарійскихъ миѳовъ. „Мы не только находимъ тѣ же слова и термины въ санскритскомъ и готскомъ языкахъ" говоритъ М. Мюллеръ (Essays sur la mythologie comparée trad. par Perrot p. 272; ср. Bédier Les fabliaux—p. 29)... не только отвлеченный терминъ, выражающій идею божества, одинаковъ для Индіи, Греціи и Италіи, но даже сама сказка составляла часть общаго наслѣдія индо-европейской расы, и возникновеніе ея слѣдуетъ отнести къ той отдаленной эпохѣ, когда ни одинъ грекъ не ступилъ еще на почву Европы, ни одинъ индусъ не купался въ священныхъ водахъ Ганга". Не смотря на столь блестящихъ представителей арійская теорія не удержалась во всемъ ея объемѣ. Внутренніе споры ученыхъ этой школы изъ-за того, какой родъ явленій природы считать основнымъ для возникновенія миѳовъ, отсутствіе разъясненій по вопросу, почему одинъ лишь родъ феноменовъ интересовалъ первобытнаго человѣка, наконецъ, доказанная ложность ихъ исходнаго положенія о доисторической древности Ведъ, сильно подкопали престижъ этой теоріи. Примѣнительно къ сказкѣ она сильно дискредитирована была излишнимъ рвеніемъ иныхъ изъ ея послѣдователей (въ родѣ Simrock'а и I. W. Wolf'а и до нѣкоторой степени v. Hahn'а), которые въ каждой сказочной личности видѣли древняго языческаго бога, въ каждой детали доискивались глубокаго внутренняго смысла.

Неудачу арійской теоріи умѣла обратить въ свою пользу т. н. антропологическая школа; основателемъ ея является E. Tylor въ своихъ „Изслѣдованіяхъ о первобытной исторіи человѣчества" (Researches into the early history of mankind 1865; ср. Bédier o. c., pages 31—35) и „Первобытной культурѣ" 1871; послѣдователями же ея являются въ Англіи Andrew Lang, въ Германіи Mannhardt, во Франціи Gaidoz, издатель „Мелузины". Подобно представителямъ арійской теоріи, и Tylor въ миѳахъ видитъ источникъ всего „ирраціональнаго", не пріемлемаго для ума элемента сказокъ. „Миѳосозидающій" періодъ нечего относить къ эпохѣ праэтническаго единства арійской расы,—онъ держался значительно дольше, а отчасти держится и теперь. Не своеобразной „болѣзнью языка", рѣчи слѣдуетъ объяснять возникновеніе миѳовъ, а скорѣе болѣзнью мысли, недоразвитостью умственныхъ способностей, которой подвержены всѣ народы, не вышедшіе еще изъ эпохи первобытнаго варварства, — словомъ всѣ дикари. „Ирраціональный элементъ миѳовъ"—говоритъ A. Lang (Mythes, Cultes et Religion, trad. par L. Marillier p. 33)—„слѣдуетъ объяснять чаще всего, какъ пережитокъ (survivance):

періодъ того состоянія человѣческаго ума, отъ котораго дошелъ до насъ этотъ нелѣпый элементъ,—есть тотъ періодъ, когда не было еще самыхъ элементарныхъ идей о границахъ возможности, когда все еще было понимаемо совершенно иначе, чѣмъ теперь, и періодъ этотъ—дикость". Такимъ образомъ, не въ сравнительномъ изученіи древнихъ миѳологій слѣдуетъ искать ключа къ уразумѣнію внутренняго смысла сказокъ, а въ разборѣ того матеріала, который собираетъ современная антропологія.—Нетрудно видѣть, что гипотеза эта можетъ, конечно, оказать важныя услуги для объясненія въ сказкахъ различныхъ наслоеній, но совершенно несостоятельна для объясненія глубокаго ихъ родства и должна прибѣгать къ пресловутой гипотезѣ исконнаго тождества человѣческаго духа, который при тождественныхъ условіяхъ рождаетъ тождественное.

При многочисленныхъ своихъ нескладностяхъ и недостаткахъ ни арійская, ни антропологическая теорія не могла восторжествовать надъ новой т. н. индійской теоріей, которая, по началамъ своимъ довольно ранняя, росла и развивалась одновременно съ ними. Заклейменная именемъ „Wahn" (Grimm) мысль о распространеніи всѣхъ сказокъ изъ одного культурнаго центра не умерла: она была поддерживаема цѣлымъ рядомъ ученыхъ (Loiseleur—Deslongchamps, Robert, Brockhaus и др.), пока, наконецъ, однимъ изъ нихъ не была положена на широкое индуктивное основаніе и возведена на степень стройной научной теоріи. Въ 1859 г. геттингенскій оріенталистъ Ѳеодоръ Бенфей во введеніи къ своему капитальному переводу Панчатантры всѣ сказочные сюжеты призналъ индійскими по происхожденію. Приводимъ собственныя его слова: „Новеллы... и въ особенности сказки оказываются изначала индійскими... До X стол. ихъ сравнительно немного перешло на Западъ, и, кажется, путемъ лишь устной передачи, каковая могла имѣть мѣсто при встрѣчахъ купцовъ, путешественниковъ и т. п. Съ X столѣтія—вслѣдствіе непрерывныхъ вторженій и завоеваній магометанскихъ народовъ въ Индіи началось все болѣе и болѣе усиливающееся знакомство съ послѣдней. Съ этого времени устная передача уступаетъ мѣсто литературной. Индійскія повѣствовательныя произведенія были тогда переведены на персидскій и арабскій языки, и отчасти они сами, отчасти ихъ содержаніе распространилось сравнительно быстро по мусульманскимъ государствамъ Азіи, Африки и

Европы, а вслѣдствіе частыхъ сношеній мусульманъ съ христіанскими народами—по христіанскому Западу. Въ послѣднемъ отношеніи узловыми пунктами были Византія, Италія и Испанія. Въ еще большей степени три упомянутыхъ рода индійскихъ концепцій (т. е. сказки, новеллы и басни)—отчасти еще ранѣе—распространились въ странахъ, лежащихъ къ востоку и сѣверу отъ Индіи... въ Китаѣ... и въ Тибетѣ... Отъ тибетянъ перешли онѣ вмѣстѣ съ буддизмомъ къ монголамъ... Монголы же почти 200 лѣтъ властвовали въ Европѣ и этимъ открыли широкую дверь вторженію индійскихъ концепцій въ Европу. Такимъ образомъ, съ одной стороны мусульманскіе, съ другой—буддійскіе народы осуществили распространеніе индійской сказки по всему почти міру. Какъ легко подобныя концепціи распространяются, съ какимъ удовольствіемъ и страстью онѣ слушаются и пересказываются, можетъ подтвердить каждый по собственному опыту. По своему внутреннему совершенству индійскія сказки вытѣснили, кажется, все, что въ этомъ родѣ существовало, быть можетъ, у тѣхъ народовъ, къ которымъ онѣ проникали; лишь отдѣльныя черты могли уцѣлѣть, войдя въ быстро присвоенныя и національзованныя чужія произведенія. Измѣненія, которымъ подверглись сказки—въ особенности при распространеніи въ устахъ народа—заключаются, помимо національзаціи, лишь въ калейдоскопо-образномъ смѣшеніи формъ, чертъ и мотивовъ, первоначально независимыхъ" (I, XXII—XXVI).

Теоріи этой, всегда заманчивой по своей простотѣ,—теперь же подкрѣпленной по истинѣ поразительной эрудиціей обновившаго ее ученаго, выпалъ на долю такой успѣхъ, какимъ еще не пользовалась ни одна изъ ея предшественницъ. Напрасно миѳологи указывали на многочисленныя точки соприкосновенія между сказкой и миѳомъ. Ни теорія Hahn'a о постепенной выработкѣ сказки изъ миѳа по схемѣ: миѳъ—героическая сага—сказка—новелла, примѣнительно къ принципу „der steigenden Versinnlichung" (Введеніе къ изд. новогреч. сказ. 1864 стр. 4), ни прямо противоположная демонологическая теорія W. Schwartz'a—о выработкѣ миѳа изъ сказки по закону эволюціоннаго развитія—не были въ состояніи задержать побѣдоноснаго ея шествія; она брала съ боя одну позицію за другой, и предъ ней склонились даже такіе авторитеты, какъ F. Liebrecht и Reinhold Köhler въ Германіи, какъ Gaston Paris и Emmanuel Cosquin во Франціи, какъ, наконецъ,—примѣнительно къ одной

лишь новеллѣ—Max Müller въ Англіи. „Jurare in verba Benfei“—надолго сдѣлалось обязательнымъ для всякаго, кто вступалъ въ кругъ изслѣдователей фолклора. Лишь въ послѣднее время послышались протесты противъ чрезмѣрнаго увлеченія индійской теоріей. Ближайшимъ поводомъ къ нимъ послужили открытія въ области классической филологіи и египтологіи, не оставляющія долѣе сомнѣній относительно существованія сказки задолго до указанной Бенфеемъ поры перехода индійскихъ концепцій на Западъ. Основываясь въ значительной степени на этихъ открытіяхъ, молодой французскій ученый Joseph Bédier, ученикъ G. Paris, въ блестящемъ своемъ изслѣдованіи „Les fabliaux“ (1893) подвергъ разрушительной критикѣ индійскую теорію и пытался отстоять собственную, весьма оригинальную точку зрѣнія. Изъ теоріи Бенфея онъ сохранилъ лишь мысль о странствованіи сказокъ отъ народа къ народу, изъ страны въ страну. Мысль же объ индійскомъ ихъ происхожденіи онъ отвергъ, какъ основанную на очевидномъ софизмѣ—„post hoc, ergo propter hoc“: изъ того, что древнѣйшія по записи формы нашихъ сказокъ отысканы въ Индіи, выведено заключеніе, что индійскія формы основныя, всѣ же остальныя—производныя. Между тѣмъ несомнѣнно, что сказки распространяются не однимъ лишь литературнымъ путемъ, и что устные пересказы нерѣдко больше сохраняютъ исконныхъ чертъ, чѣмъ литературные. Да и въ основѣ своей сказки не имѣютъ ничего индійскаго. Напротивъ, анализъ ихъ основныхъ элементовъ показываетъ, что громадное ихъ большинство построено на чудесности настолько общей, что онѣ мирятся со всякими религіозными представленіями и, разъ возникнувъ, вездѣ и всегда могутъ быть усвояемы. Отличаясь, такимъ образомъ, аттрибутами вѣчности и вездѣсущности, сказки не могутъ быть пріурочены ни къ извѣстной эпохѣ, ни къ извѣстной національности. Безполезными поэтому останутся попытки найти одинъ к. н. избранный народъ, получившій свыше миссію надѣлить міръ сказками. Единственно возможное предположеніе—это то, что каждый народъ, созидая чисто національныя сказанія, составляющія его личную, неотчуждаемую собственность, обладаетъ въ то же время способностью къ созиданію болѣе общихъ мотивовъ, которые именно въ силу этого свойства становятся общимъ достояніемъ всего человѣчества. „Il faut donc conclure à la polygénesie des contes“ кончаетъ Bédier. (Les fabliaux, introd. I—XX passim).

Отрицая, такимъ образомъ, существованіе к. н. привилегированнаго народа, Bédier стоитъ за самостоятельное творчество разныхъ народовъ, понимаемое имъ не какъ способность безконечное число разъ возсоздавать одинъ и тотъ мотивъ во всѣхъ его подробностяхъ, но лишь какъ способность давать болѣе общаго характера произведенія, пріемлемыя для народовъ всѣхъ расъ, религій и культуръ. Восходя иногда къ эпохѣ весьма ранней, иныя изъ народныхъ произведеній „сохраняютъ воспоминаніе мѣстныхъ нравовъ иногда весьма древнихъ, представленій о природѣ, давно уже погибшихъ“ (introd. p. XX). Если, такимъ образомъ, къ эпохѣ дѣтскихъ, наивныхъ представленій о мірѣ и человѣкѣ слѣдуетъ отнести появленіе сказки, то во время болѣе трезваго, сознательнаго къ нимъ отношенія возникла новелла: Bédier совершенно справедливо нѣкоторые „fabliaux“ пріурочиваетъ къ опредѣленной эпохѣ французской исторіи.

Итакъ Bédier, признавая вмѣстѣ съ миѳологами присутствіе въ сказкахъ обломковъ древнихъ миѳовъ, а вмѣстѣ съ антропологами—слѣдовъ первобытнаго варварства, заимствуя равнымъ образомъ у индіанистовъ мысль о странствованіи сказокъ изъ области въ область и отъ народа къ народу, даетъ намъ синтезъ всѣхъ предшествующихъ теорій. Ловкой рукой вылавливаетъ онъ изъ нихъ все солидное и существенное и укладываетъ въ стройную систему,—какъ бы осуществляя требованіе Густава Мейера о томъ, чтобъ въ изслѣдованіи сказокъ не довольствовались к. н. „единственнымъ принципомъ объясненія“ (Essays und Studien 1885). Если отдѣльные пункты этой теоріи—какъ, напримѣръ, возможность распространенія вновь созданнаго мотива по всему лицу земли безъ *особенно* благопріятныхъ обстоятельствъ (наличность такихъ обстоятельствъ для индійскихъ созданій Бенфей доказалъ) и возможность конечнаго слиянія отдѣльныхъ вкладовъ въ общій международный капиталъ—и могутъ быть оспариваемы, то все же она въ цѣломъ, какъ первая талантливая попытка систематизировать разультаты предшествующихъ изысканій, сохранитъ всегда прочное значеніе въ исторіи науки, и дальнѣйшимъ изслѣдователямъ придется лишь итти по слѣдамъ Бедье. Дать возможно полный перечень факторовъ, способствовавшихъ накопленію этого международнаго капитала, взвѣсить сравнительное ихъ достоинство и очертить сферу дѣйствія каждаго—вотъ задача, которая стоитъ предъ ними.

§ 2. Сказка въ классической древности,—ея изслѣдованіе.

Вопросъ о существованіи сказки у классическихъ народовъ долгое время рѣшался въ отрицательномъ смыслѣ, да и теперь еще такъ же рѣшается иными учеными, несмотря на успѣхи сравнительнаго сказковѣдѣнія, которые должны бы—кажется—устранить всякія сомнѣнія. Скептики ссылаются на полное отсутствіе сказочныхъ сборниковъ въ томъ литературномъ наслѣдіи, которое завѣщала намъ древность. И въ самомъ дѣлѣ, нигдѣ въ немъ не видимъ мы сказокъ, записанныхъ въ томъ видѣ, какъ онѣ передавались самимъ народомъ. Но фактъ отсутствія сборниковъ въ достаточной мѣрѣ объясняется характеромъ древней литературы. Послѣдняя съ ея чувствомъ художественной мѣры, ея стремленіемъ къ полной гармоніи между замысломъ и его проведеніемъ, ея культомъ человѣческой формы, которая переносилась даже на боговъ—не могла чувствовать особеннаго влеченія ни къ расплывчатому, построенному на повтореніяхъ и механическихъ сочетаніяхъ строенію сказки, ни къ своеобразному ея персоналу, гдѣ человѣкъ поставленъ на одинъ уровень съ животными, разными тератологическими тварями и грубыми олицетвореніями стихій природы. Правда, потокъ народнаго творчества былъ такъ силенъ, что въ иныя эпохи онъ прорывался и въ область литературы, но продукты его всякій разъ были перерабатываемы примѣнительно къ руководящимъ принципамъ классической эстетики. Все же эти переработки—при всемъ своемъ случайномъ, часто фрагментарномъ характерѣ—сохранили такъ много сходства съ ихъ народными прототипами, что теперь еще, много вѣковъ спустя, оно бросается въ глаза изслѣдователю. Уже Вильгельмъ Гриммъ въ примѣчаніяхъ къ №№ 88, 158, 192 нѣмецкихъ сказокъ (das singende springende Löweneckerchen=Amor et Psyche; Meisterdieb=Rhampsinit; Schlaraffenland=золотой вѣкъ) и въ спеціальномъ изслѣдованіи „die Sage von Polyphem" и Яковъ во введеніи къ изданію Рейнгардта—лиса указали на родство нѣкоторыхъ современныхъ сказокъ съ классическими преданіями. Указанія эти, хоть и связанныя органически съ ихъ теоріей, прошли однако почти безслѣдно. Правда, германисты—W. Mannhardt, F. Liebrecht, Joh. Poeschel—привели также иныя античныя параллели къ современнымъ сказкамъ, но блестящій успѣхъ теоріи Бенфея, который, самъ впрочемъ для исторіи Мидасовыхъ ушей

признавъ западное происхожденіе, направилъ вниманіе ученыхъ по иному пути. Одинъ лишь Рейнгольдъ Кёлеръ, самъ сторонникъ индійской теоріи, продолжалъ добросовѣстно отмѣчать случаи совпаденія древнихъ сказаній съ современными (Ueber europ. Volksmärchen, Ueber. J. F. Campbell's Sammlung gälischer Märchen и т. д.). Только сравнительно въ недавнее время начали появляться труды представителей классической филологіи, которые пытались провести систематическую реконструкцію затерянной античной сказки. Изслѣдованія эти увѣнчались значительнымъ успѣхомъ и пролили много свѣта на разные темные пункты и спорные вопросы классической филологіи. Укажемъ хотя бы Фридлендера, который въ своемъ тонкомъ анализѣ Апулеева разсказа о Психеѣ расчленилъ его на извѣстную сказку о заклятомъ царевичѣ и модное въ Александрійское время аллегорическое представленіе страданій любви и этимъ положилъ предѣлъ напраснымъ усиліямъ ученыхъ, неразъ бравшихся за объясненіе всего разсказа съ точки зрѣнія навязанной ему аллегоріи (Röm. Sittengeschichte I 408 folg.); укажемъ также на Ѳ. Ф. Зѣлинскаго, съ появленіемъ труда котораго „Märchenkomödie in Athen" вопросъ объ истинномъ значеніи „Птицъ" Аристофана, причинявшій было столько хлопотъ историкамъ литературы, можно считать исчерпаннымъ: это не болѣе какъ греческая „féerie" V столѣтія. Помимо ученыхъ, которые античной сказкой занимались лишь вскользь, между прочимъ, какъ напримѣръ E. Rohde „Der griechische Roman SS. 195, 494 folg., есть также и такіе, которые принялись за систематическіе поиски за сказкой во всѣхъ почти областяхъ древней литературы. Въ области эпоса они ведены были Бендеромъ („Märchenhafte Bestandtheile der Homerischen Gedichte") и Герландомъ („Altgriechische Märchen in der Odyssee"); въ области древней аттической комедіи Зѣлинскимъ—(выше названный трудъ); въ области новой—тѣмъ же Зѣлинскимъ („De Menaechmorum paramythio) и Царике („Parallelen zur Entführungsgeschichte im Miles Gloriosus"); въ области древней басни и пословицы—Крузіусомъ („De Babrii aetate", „Märchenreminiscenzen im antiken Sprichwort"); наконецъ, въ области естествознанія,—точнѣе зоологіи—Одеромъ („Der Wiedehopf in der griech. Sage") и А. Марксомъ („Griechische Märchen von dankbaren Thieren"). Вполнѣ нетронутой осталась область древней исторіографіи. Въ ней особенно два періода представляютъ плодотворную почву

для подобныхъ изслѣдованій: періодъ младенчества науки, когда незрѣлость исторической критики невсегда позволяетъ отличить истину отъ вымысла, — разумѣемъ вѣкъ логографовъ и Геродота, — и періодъ, такъ сказать, старчества, извращенія науки, когда испорченный вкусъ времени, направленный на все странное, поразительное, пикантное, ведетъ за собою сознательное искаженіе истины, — разумѣемъ большинство историковъ Александра В. Въ угоду читающей публикѣ историки послѣдняго направленія сообщаютъ о своихъ герояхъ самые невѣроятные разсказы, нерѣдко сказочнаго или народно-новеллистическаго характера (см. исторію Заріадра и Одатиды Athen. XIII с. 35). Остановимся на представителѣ историковъ перваго направленія, — Геродотѣ, этомъ болландистѣ V стол., который съ пламенной жаждой знанія и кропотливой добросовѣстностью соединилъ твердую вѣру и умилительную подчасъ наивность. Разумѣя подъ сказкой тотъ родъ повѣствовательныхъ произведеній, который, занимая средину межъ миѳомъ и новеллой, совмѣщаетъ чудесность перваго и безпритязательную занимательность второй, — мы при чтеніи Геродотовой исторіи будемъ останавливаться преимущественно на тѣхъ эпизодахъ, которые подходятъ подъ это опредѣленіе. Въ подтвержденіе этой апріорной оцѣнки мы будемъ приводить античныя, — по сколько онѣ у насъ имѣются, — и новыя сказочныя параллели, — и достовѣрность нашихъ выводовъ будетъ возрастать по мѣрѣ того, какъ станетъ увеличиваться ихъ число и степень сходства съ разсматриваемымъ мотивомъ. Свободная отъ условій мѣста и времени въ устномъ преданіи, сказка у Геродота естественно отнесена къ извѣстной эпохѣ и опредѣленной личности. Это уже не сказка въ собственномъ смыслѣ слова, а скорѣе мѣстная сага, которая одна могла найти доступъ въ исторію. — При той легкости, съ какой исчезаютъ изъ памяти факты дѣйствительной жизни, не закрѣпленные письмомъ, съ теченіемъ времени даже отъ крупныхъ историческихъ дѣятелей остаются лишь имена. Между тѣмъ народъ все-таки интересуется своимъ прошлымъ: онъ любитъ своихъ героевъ, желаетъ знать ихъ подвиги, слышать о нихъ разсказы. Народное воображеніе, разъ пробудившись къ дѣятельности, идетъ, конечно, по обычному пути, пользуется установленными пріемами и создаетъ сказку, легенду или — на извѣстномъ уровнѣ культурнаго развитія — героическую сагу. Иными словами, историческія личности, отодвигаясь въ прошлое, все болѣе и болѣе блѣднѣютъ и наконецъ настолько обезличиваются, что смѣшеніе ихъ съ безымянными героями сказки совершается само собою. Иногда также народъ не довольствуется данными достовѣрнаго преданія, которыя кажутся ему слишкомъ сухими и блѣдными, и по своему развиваетъ иные мотивы, на которые намекаетъ исторія. Иногда, наконецъ, въ личныхъ обстоятельствахъ жизни историческихъ дѣятелей слѣдуетъ искать повода къ сближенію ихъ съ извѣстными фигурами сказки... Такъ въ христіанское время обросли личности Карла Великаго и русскаго Грознаго сказочными и легендарными наслоеніями, такъ и въ древнее привились новыя сказки къ именамъ Гига, Кира, Креза и другихъ историческихъ личностей, которыми займемся поближе. Итакъ приступаемъ къ дѣлу.

---

§ 3. Крезъ и Атисъ (Herodot. I 34—45).

Крезу разъ „видѣлся сонъ, который раскрылъ ему всю правду относительно предстоящаго съ сыномъ несчастья. А было у Креза два сына: одинъ увѣчный, глухонѣмой, другой — во всемъ далеко превосходившій сверстниковъ; имя же ему было Атисъ. И вотъ сновидѣніе предсказываетъ Крезу, что этотъ именно Атисъ умретъ отъ удара желѣзнымъ копьемъ. Проснувшись и придя въ себя, царь, испуганный предзнаменованіемъ, даетъ сыну жену и съ тѣхъ поръ, какъ ни привыкъ юноша водить на войну лидійцевъ, не пускалъ его на такія предпріятія, — копья же, длинныя и короткія, и все, чѣмъ пользуются люди для войны, велѣлъ убрать изъ комнатъ мужчинъ и сложить во внутренней части дворца, чтобъ оружіе это, вися на стѣнѣ, не обрушилось на юношу“. Тутъ къ Крезу приходитъ въ Сарды знатный фригіецъ, по имени Адрестъ, невольный убійца, покинувшій родину. Крезъ очищаетъ его отъ тяготѣющаго на немъ грѣха и даетъ пріютъ въ собственномъ домѣ. „Къ этому времени на мизійскомъ Олимпѣ явился громадный кабанъ и сталъ уничтожать посѣвы мизійцевъ. Послѣдніе, хотя и часто охотились на него, не причиняли ему никакого вреда и лишь сами страдали отъ него. Наконецъ

пришли къ Крезу вѣстники отъ нихъ и сказали: „Царь! появился у насъ въ странѣ громаднѣйшій кабанъ, опустошающій наши нивы. Несмотря на всѣ наши старанія, словить его не можемъ. Поэтому къ тебѣ обращаемся теперь: пошли съ нами твоего сына и отборныхъ юношей съ собаками, освободить отъ звѣря нашу страну“. Такъ молили они, Крезъ же, вспомнивъ сонъ, сказалъ имъ слѣдующее: „Не вспоминайте болѣе о моемъ сынѣ: его съ вами послать не могу. Вѣдь онъ только что женился и женой онъ теперь занятъ. Отборный отрядъ лидійцевъ и охотниковъ съ собаками я вамъ, конечно, дамъ и прикажу отправляющимся приложить все свое стараніе къ тому, чтобъ вмѣстѣ съ вами устранить звѣря изъ области“. Вотъ что отвѣчалъ онъ. Межъ тѣмъ какъ мизійцы на томъ было успокоились, является сынъ Креза, услышавшій, о чемъ просили они. Такъ какъ его-то не хотѣлъ Крезъ посылать съ мизійцами, онъ говоритъ отцу слѣдующее: „Отецъ! Прежде считалось для насъ самымъ прекраснымъ и благороднымъ дѣломъ добывать славу на войнѣ и охотѣ,—теперь же ты держишь меня въ сторонѣ отъ того и другого, не замѣтивъ во мнѣ никакой трусости, ни слабости. Какъ же теперь смотрѣть мнѣ на людей, идя въ собраніе иль возвращаясь оттуда? Какимъ покажусь я гражданамъ, какимъ новобрачной женѣ? Какого наконецъ мужа она сочтетъ себя женой. Поэтому, или отпусти ты меня на охоту, иль убѣди, что такъ поступать для меня лучше“. „О сынъ мой!“ отвѣчаетъ ему Крезъ, „не потому дѣлаю я это, что замѣтилъ въ тебѣ трусость иль иной недостатокъ, но явившееся мнѣ во снѣ видѣніе предрекло тебѣ кратковременную жизнь: ты погибнешь отъ желѣзнаго копья. И вотъ вслѣдствіе этого сна я ускорилъ твой бракъ и не пускаю тебя на предпріятія, но охраняю: авось мнѣ удастся, пока я живъ, скрыть тебя. Вѣдь одинъ ты у меня, сынъ“! На это сынъ: „Простительно тебѣ, отецъ, увидя такой сонъ, охранять меня, но справедливо и мнѣ объяснить тебѣ то, чего ты не понялъ и на что не обратилъ въ немъ вниманія. Ты говоришь, что сонъ предрекъ мнѣ смерть отъ желѣзнаго копья. А у кабана гдѣ же руки, гдѣ копье, котораго ты боишься? Если бъ отъ клыка онъ предсказалъ мнѣ кончину или чего-нибудь иного въ этомъ родѣ,—тогда, конечно, тебѣ слѣдовало бы поступать такъ, какъ ты теперь поступаешь, а межъ тѣмъ предсказана она отъ копья. И такъ, отпусти меня, такъ какъ не съ людьми предстоитъ намъ бой“.

Отвѣчаетъ ему Крезъ: „Ты, сынъ, пожалуй, правъ въ своемъ толкованіи. И вотъ, ради тебя, я отмѣняю свое рѣшеніе и позволяю идти на охоту“.—Тутъ онъ призываетъ Адреста и проситъ его—въ отплату за полученныя благодѣянія—принять опеку надъ царевичемъ, совѣтуя особенно беречься разбойниковъ. Адрестъ несмотря на тяготѣвшій надъ нимъ рокъ не счелъ возможнымъ отказаться и, давъ царю обѣщаніе беречь царевича, какъ зѣницу ока, отправляется съ нимъ въ сопровожденіи отборнаго отряда охотниковъ. „Придя къ горѣ Олимпу, они стали искать звѣря; найдя же его и обступивъ кругомъ, осыпали его копьями. Здѣсь тотъ же самый пришелецъ Адрестъ, который былъ очищенъ отъ убійства, цѣлясь въ кабана, промахнулся и попалъ въ Крезова сына. Копье сразило юношу, и осуществилось такимъ образомъ предсказаніе сновидѣнія. Кто-то побѣжалъ возвѣстить Крезу о случившемся“... „Вскорѣ прибыли и лидійцы съ трупомъ; за ними слѣдовалъ убійца“. Напрасно онъ умолялъ царя взять съ него полную мѣру мести. Царь опознавъ въ своемъ несчастьи руку того же самаго бога, который давно уже предсказалъ ему грядущее, освобождаетъ его отъ отвѣтственности: онъ де ужъ и такъ слишкомъ жестоко взысканъ рокомъ. Едва однако кончились погребальные обряды,—несчастный убійца собственной рукой закололъ себя на могилѣ своей жертвы. (Срвн. также Diod. IX fragm. 29, b edit. Didot).

Разсказъ этотъ, какъ и предыдущій, историческаго значенія не имѣетъ: онъ всецѣло принадлежитъ народному творчеству. Конечно, могъ быть какой-нибудь внѣшній фактъ—напримѣръ, ранняя смерть Крезова сына,—подавшій поводъ къ пріуроченію даннаго сказанія къ имени Креза, но въ обработкѣ этой темы народъ руководствовался готовой уже формой, давно бывшей въ ходу въ народной поэзіи. И въ самомъ дѣлѣ, разсказы, иллюстрирующіе проявленіе рока въ жизни человѣка, занимаютъ весьма видное мѣсто въ преданіяхъ всѣхъ вообще народовъ. Иначе и быть не могло. Первобытный человѣкъ, сознающій свою тѣсную связь съ природой и въ то время такъ мало еще въ ней понимающій,—народъ, не успѣвшій еще совладать съ ея стихіями и превратить ихъ въ покорныя орудія своей воли, чувствуетъ себя игрушкой какихъ-то темныхъ, стоящихъ внѣ его, силъ и естественно склоненъ къ фатализму, который и налагаетъ особый меланхолическій отпечатокъ на все его творчество. Мысль, что отъ судь-

бы нѣтъ спасенія, до сихъ поръ еще остается центральной мыслью народной философіи, несмотря на смягчающее вліяніе христіанства и просвѣщенія; тѣмъ сильнѣе она должна была дѣйствовать въ древности, когда официальный культъ поддерживалъ ее, а наука была еще въ младенчествѣ. Немудрено поэтому, что разсказъ нашъ имѣетъ массу параллелей съ одной стороны въ области миѳа, съ другой—въ области народной сказки,—что является нѣкоторымъ подтвержденіемъ теоріи Гриммовъ о постепенной выработкѣ сказки изъ миѳа. Помимо того общаго родства, какое личность Атиса представляетъ съ юношескими, насильственно погибающими фигурами античной миѳологіи—въ родѣ Гіакинѳа (Ovid. Met. X 184 s.), Адониса (Ovid. Met. X 288 s.), фригійскаго Аттиса (Ovid. Fast. IV 221 s.; Pausan. VII 17, 9—12) и другихъ олицетвореній быстро увядающей весенней природы, личность эта особенно близка гомеровскому Ахиллу. Ахиллъ (который по изслѣдованіямъ миѳологовъ оказывается ѳессалійскимъ рѣчнымъ божествомъ) у Гомера—подобно Атису—знаетъ о предстоящей ему ранней кончинѣ (Μῆτερ, ἐπεί μ' ἔτεκές γε μινυνθάδιόν περ ἐόντα... Il. I 352; также ἐπεί νύ τοι αἶσα μίνυνθά περ, οὔτι μάλα δήν—Il. I 416. IX 410). По Аполлодоровой версіи этого миѳа (Bibl. III 13, 8), Ѳетида,—соотвѣтствующая по роли своей лидійскому Крезу—не желая отпустить единственнаго своего сына подъ Трою, гдѣ ожидаетъ его смерть, скрываетъ его въ женской одеждѣ среди дочерей Ликомеда. Напрасны однако ея усилія спасти его: коварному Одиссею и тутъ удается найти юношу.

Сказочныя параллели несравненно многочисленнѣе. Уже въ древне-египетскихъ народныхъ сказаніяхъ, съ которыми Maspero познакомилъ широкую публику, и которыя принадлежатъ къ древнѣйшимъ произведеніямъ этого рода, какими мы обладаемъ, имѣется разсказъ, который близокъ по основной идеѣ разсматриваемому нами. (Le prince prédestiné pp. 229—244). Жилъ былъ въ Египтѣ царь, который, долго проживъ бездѣтнымъ, наконецъ вымолилъ себѣ сына у боговъ. При рожденіи его богини Гаторы (соотвѣтствующія fées marraines фр. сказокъ и южно-славянскимъ усудамъ) предсказали, что онъ умретъ отъ крокодила, змѣи или собаки. Заботливый отецъ велѣлъ выстроить на высокой горѣ домъ, изъ котораго сынъ никогда не выходилъ. Однажды съ крыши дома мальчикъ увидѣлъ бѣгущую за человѣкомъ собаку и сталъ требовать ее себѣ. Отецъ

не въ силахъ былъ отказать, и мальчикъ съ тѣхъ поръ не разлучался съ собакой. Выросши, онъ отправился странствовать, какъ ни противился этому отецъ, и въ странѣ Нагаранна, сказавшись сыномъ простого египетскаго воина, побѣдой на состязаніи добился руки царской дочери, съ которой и остался тамъ жить. Молодая жена, узнавъ о грозящей супругу опасности, ни на минуту не отлучалась отъ него. Дважды удалось ей спасти жизнь мужу, убивъ сперва змѣю, потомъ—съ помощью собаки—крокодила, съ которыми связана была его судьба. Но вотъ вторглись въ страну бывшіе женихи царевны, разгнѣванные ея отказомъ. Они разбиваютъ войска царя Нагаранна и жаждутъ крови пришельца, отбившаго у нихъ невѣсту. Царевичъ бѣжитъ и вмѣстѣ съ женой и собакой находитъ пріютъ въ пещерѣ. Отрядъ враговъ прошелъ было мимо, не обративъ на нее вниманія, но собака начинаетъ лаять,—они возвращаются и убиваютъ сначала царевну, защищающую грудью своей супруга, а потомъ и его самого. Предсказаніе Гаторъ сбылось,—царевича погубила собственная, имъ же вскормленная собака. Но боги, желая наградить самоотверженную любовь жены, дарятъ имъ вторичную жизнь.

Какъ въ лидійскомъ, такъ и въ египетскомъ преданіи отецъ напрасно пытается—во всеоружіи своего могущества—спасти сына отъ предсказанной ему участи,—впрочемъ, въ египетскомъ роль эта въ значительной степени перенесена на молодую жену царевича; какъ здѣсь, такъ и тамъ гибель невольно вызываетъ существо, пользующееся безграничнымъ довѣріемъ жертвы, лишь въ первомъ случаѣ это вѣрный другъ, во второмъ неменѣе вѣрная жена.

Въ современномъ народномъ творчествѣ подобныя „Schicksalssagen", какъ мы уже говорили, не рѣдкость, и въ классификаціи сказокъ онѣ выдѣлены учеными въ особую группу. Такъ, проф. Владимировъ въ своемъ „Введеніи въ исторію русской словесности" (изд. 1886, стр. 168) даетъ имъ самостоятельное мѣсто подъ рубрикой „Доля и ея уловленіе. Отъ суженаго, отъ судьбы не уйдешь". Особенно многочисленны онѣ въ сказкахъ южныхъ славянъ, гдѣ весьма сильна вѣра въ особыхъ богинь судьбы: „суденицъ", „усудъ", „раденицъ", дающихъ каждому въ моментъ рожденія добрую или злую долю. „Суденицы" эти не дѣйствуютъ врозь, независимо одна отъ другой, но являются опредѣленными группами—обыкновенно по 3 (какъ древнія Μοῖραι и новогреческія Миры Hahn № 103) или

по 7—и лишь по совмѣстному соглашенію предрекаютъ ту или иную судьбу новорожденному. Онѣ составляютъ монархически организованную корпорацію, во главѣ которой стоитъ могущественная царица усудъ, которая, впрочемъ, лишь изрѣдка сама произноситъ приговоръ (Krauss II № 104). Въ только что упомянутомъ сборникѣ южно-славянскихъ народныхъ сказаній (Krauss, Sagen und Märchen der Südslaven 1883—84, 2 B.) встрѣчается длинный рядъ разсказовъ, развивающихъ этотъ мотивъ (томъ 2-й №№ 47, 52, 66, 78, 99, 102, 104, 105, 64, 88). Изъ нихъ одинъ повторяетъ исторію Эдипа (№ 47), два (№№ 64, 88) подходятъ подъ типъ извѣстной сказки о „Маркѣ богатомъ и Василіи счастливомъ", на которой мы еще остановимся въ слѣдующей главѣ; всѣ же остальные тѣснѣйшимъ образомъ примыкаютъ къ разсматриваемому лидійскому сказанію. Они распадаются на два разряда. Къ первому относятся тѣ изъ нихъ, въ которыхъ древняя идея судьбы, рока властвуетъ еще съ полной силой. Здѣсь судьба какъ бы издѣвается надъ попытками человѣка уйти, скрыться отъ ея предначертаній (таковы № 66, 99, 102, 104). Такъ, въ сказкѣ № 66 при рожденіи одного мальчика суденицы предрекаютъ ему смерть отъ потопленія въ лужѣ. Мальчикъ, подросши, сперва поступилъ на ученіе къ бондарю, потомъ схваченъ былъ вербовщиками и отданъ въ солдаты, сражался и попалъ въ плѣнъ. Убѣжавъ оттуда, онъ нашелъ убѣжище въ одномъ старомъ запустѣвшемъ замкѣ. Напившись вина въ погребѣ, онъ охмѣлѣлъ. Въ такомъ состояніи онъ пожелалъ пройти по переброшенному черезъ ровъ мостику, но тутъ онъ потерялъ равновѣсіе, упалъ въ воду и потонулъ.

Ни юноша, ни его родители не знаютъ здѣсь объ ожидающей его участи: элементъ драматизма, борьбы здѣсь, такимъ образомъ, отсутствуетъ,—его за то встрѣчаемъ въ разсказѣ № 99.

У одного богатаго графа рождается сынъ. При его рожденіи являются три суденицы, видимыя лишь одному принятому на ночлегъ нищему, и послѣ совѣщанія постановляютъ, что ребенка съѣстъ волкъ. Нищій сообщаетъ слышанное и видѣнное родителямъ, которые принимаютъ мѣры предосторожности. Мальчикъ выросъ и отданъ былъ въ училище. Разъ, во время праздниковъ, сталъ просить онъ отца отпустить его въ лѣсъ на прогулку. Получивъ разрѣшеніе, онъ поѣхалъ съ кучеромъ въ закрытой каретѣ. Въ лѣсу цвѣло много розъ, и онъ попросилъ кучера сорвать

ему одну. Кучеръ исполнилъ просьбу и сейчасъ же закрылъ дверцы. Когда пріѣхалъ онъ назадъ, графъ съ графиней поспѣшили навстрѣчу. „Они открываютъ дверцы—и выскакиваетъ оттуда окровавленный волкъ: это онъ былъ розой, которая такъ привлекательной казалась мальчику. Такъ исполнилось постановленіе суденицъ".

Въ разсказѣ № 104 мы видимъ родителей, которые по приговору усудъ теряютъ 12 сыновей, и только 13-й остается живъ—въ силу такого же приговора.

Иногда древній по духу и основной идеѣ разсказъ получаетъ новую, христіанскую внѣшность. Мѣсто усудъ, предсказывающихъ судьбу, замѣняютъ христіанскіе святые. Такъ въ разсказѣ № 102 читаемъ, какъ одинъ старикъ желаетъ знать, какою смертью погибнетъ единственный его сынъ. Внезапно является предъ нимъ какой-то незнакомецъ—въ дѣйствительности св. Петръ, который и говоритъ ему, что сынъ его будетъ укушенъ змѣей, сломитъ себѣ хребетъ и потонетъ въ водѣ. Старикъ рѣшается запереть сына въ домъ и никуда не отпускать, надѣясь такимъ образомъ доставить ему безопасность. Такъ прошло много лѣтъ. Разъ, однако, юноша ускользнулъ изъ заключенія и пробрался въ садъ. Тамъ на высокомъ холмѣ замѣтилъ онъ какое-то гнѣздо. Взобравшись туда, онъ сунулъ руку въ гнѣздо, но тутъ ужалила его змѣя. Шарахнувшись, онъ падаетъ съ обрыва и ломаетъ себѣ хребетъ; катясь далѣе по откосу, онъ попадаетъ въ рѣку и тонетъ въ ней. „Такъ въ точности исполнилось предсказаніе св. Петра".

Въ большинствѣ приведенныхъ разсказовъ не только точно сохранена древняя схема (единственный сынъ, зловѣщее предсказаніе, заключеніе сына отцомъ, вынужденное освобожденіе и роковая катастрофа), но и повторяется та же самая стереотипная фраза, резюмирующая развиваемую ими идею. („Сраженный копьемъ, онъ исполнилъ предсказаніе сна"—Геродотъ; „Гаторы предрекли мнѣ съ дѣтства, что я погибну отъ собаки,—и вотъ предсказаніе ихъ исполнено"—Maspero p. 292; „Такъ исполнилось предсказаніе суденицъ"—Krauss II № 99; „Такъ въ точности исполнилось предсказаніе св. Петра"—Krauss II № 102).

Въ разсказахъ второго разряда идея судьбы значительно ослаблена. На нихъ уже замѣтно вліяніе христіанства съ его идеей всеблагого Провидѣнія, которое любовно печется о всякомъ, кто

чистъ душою и сердцемъ, силенъ вѣрою и упованіемъ,—и въ опасности простираетъ ему спасительную десницу. „Усудицы" однако не исчезаютъ: онѣ все еще сильны и могутъ вызывать опасныя для человѣка колебанія, но онѣ теряютъ уже характеръ непоборимости и подпадаютъ подъ верховное главенство Господа, который одинъ можетъ сдерживать ихъ и давать имъ просторъ по собственному произволу. Такой, напримѣръ, характеръ носитъ разсказъ, записанный у Краусса подъ № 52 (II т.):

Въ домъ одного богатаго человѣка какъ разъ во время родовъ хозяйки прибылъ нищій и получилъ пріютъ на кухнѣ. Ночью, проснувшись, онъ видитъ у очага 7 бѣлыхъ женщинъ, которыя совѣщаются, какую дать долю новорожденному. Дѣло кончается тѣмъ, что на 18 году жизни его долженъ убить громъ. Утромъ нищій сообщаетъ объ этомъ отцу младенца, который немедленно приступаетъ къ постройкѣ такой башни, которой бы даже громъ не сокрушилъ. Мальчикъ же, къ счастью, попадаетъ подъ руководство мудраго учителя, который внушаетъ ему, что усудъ и колдуновъ бояться не надо, а слѣдуетъ „уповать на Бога Отца Небеснаго". Воспитанный въ такомъ вѣрованіи юноша не даетъ себя заключить въ оконченную тѣмъ временемъ башню и говоритъ родителямъ, что „не усудицы опредѣляютъ судьбу, а Богъ есть судья судебъ". Послѣдній день 18-го года засталъ юношу въ открытомъ полѣ: разразилась буря, дождь лилъ потоками, ударъ слѣдовалъ за ударомъ, башня разсыпалась въ прахъ,—но юноша остался живъ и невредимъ. Онъ благополучно возвратился домой, и родители едва вѣрятъ своему счастью.

Въ разсказѣ этомъ, который встрѣчается также въ бѣлорусскихъ сказкахъ (Романовъ IV выпускъ, дополненія № 8), уживаются рядомъ христіанскіе и языческіе элементы: всѣ ухищренія человѣка безсильны предъ приговоромъ судьбы, но послѣдняя, въ свою очередь—ничто предъ всеблагимъ Провидѣніемъ. Христіанскій же характеръ носитъ и разсказъ № 78 въ сборникѣ Краусса:

Три „суденицы" постановляютъ повѣсить мальчика, лишь только ему исполнится 12 лѣтъ. На 10-мъ году отецъ высылаетъ его изъ дома, запрещая съ кѣмъ бы то ни было связываться по дорогѣ. Вопреки желанію мальчика къ нему присоединился на пути, подъ видомъ старика, ангелъ-хранитель,—и съ тѣхъ поръ странствовали

они вмѣстѣ. Когда приближался роковой моментъ, старикъ повелъ юношу въ церковь и приказалъ молиться. Мальчика сталъ одолѣвать сонъ, но старикъ все будилъ его. Внезапно врываются въ церковь суденицы. Онѣ строятъ висѣлицу,—и ангелъ даетъ себя повѣсить взамѣнъ мальчика. Когда удалились суденицы, онъ открывается испуганному мальчику и исчезаетъ.

Межъ тѣмъ какъ въ разсказахъ перваго разряда даже при самой бдительной охранѣ героя всетаки настигаетъ судьба,—здѣсь герой, предоставленный самому себѣ, сохраняетъ жизнь: Богъ, сжалившись надъ нимъ, поручилъ его охранѣ ангела.

Смутное сознаніе того, что владычество слѣпого рока уступило мѣсто болѣе мягкому, свободному режиму, нашло себѣ выраженіе въ сказкѣ о „Концѣ усудъ" (Krauss II № 105).

Герой сказки—красавецъ Иво,—который по рѣшенію усудъ долженъ умереть въ свою брачную ночь, послѣ многихъ сказочнаго характера приключеній, женится на сестрѣ трехъ усудъ. Ночью, во время сна Иво являются усуды съ кинжалами въ рукахъ, но бодрствующая за мужа жена защищаетъ его. (Тутъ невольно вспоминаешь индійскую Савитри изъ Магабгараты—которая, впрочемъ, дѣйствуетъ однимъ лишь нравственнымъ орудіемъ—силою моленія). Любовь удваиваетъ ея силы,—и она убиваетъ усудъ. „Съ тѣхъ поръ"—продолжаетъ сказка—„онѣ исчезли безслѣдно. Лишь имя ихъ знаетъ народъ и разсказываетъ о томъ, какъ онѣ нѣкогда могли предопредѣлять судьбу человѣку".

Такъ погибли усуды подъ ударами любви,—и отдохнулъ міръ, освобожденный отъ тяготѣвшаго надъ нимъ грознаго призрака.—Умиротворяющее заключеніе находимъ также въ одной сицилійской сказкѣ этого типа (Gonzenbach № 55). Здѣсь, однако, оно объясняется не столько вліяніемъ христіанскихъ представленій, сколько ассимилирующимъ воздѣйствіемъ сказокъ съ благополучнымъ окончаніемъ. Разсказъ, первоначально задуманный иначе, со временемъ подогнанъ былъ подъ тотъ типъ развлекающаго, не трогающаго повѣствованія, который преобладаетъ въ нашихъ сказкахъ.

Звѣздочетъ предсказываетъ бездѣтному королю, что у него родится сынъ, но на 18 году жизни онъ умретъ; видя однако печаль короля, онъ прибавилъ совѣтъ заключить младенца вмѣстѣ съ кормилицей въ крѣпкую башню и держать его въ теченіе 18 л.,

такъ какъ „лишь только пройдетъ часъ, въ которомъ онъ кончитъ 18 лѣтъ, судьба не будетъ имѣть болѣе власти надъ нимъ“. Королева, дѣйствительно, родила, и младенца заключили въ башню, гдѣ онъ подросталъ въ полномъ невѣдѣніи о своемъ происхожденіи. Но вскорѣ какой-то голосъ—„это былъ голосъ судьбы его“—открылъ ему истину и разбудилъ желаніе увидѣть родителей. Феледико—такъ назывался королевичъ—сталъ требовать, чтобъ его отвели во дворецъ,—и просьба его была исполнена. Онъ сталъ жить при родителяхъ, которые приставили къ нему постоянную стражу и никогда не пускали на охоту... Однажды, когда ему было уже 17 лѣтъ, сказалъ онъ королю: „Отецъ! пусти меня на охоту; мнѣ бъ такъ хотѣлось пострѣлять птицъ“. Король пытался было удержать ѐго, но Феледико все настаивалъ; король не былъ въ состояніи отказать своему единственному сыну и отпустилъ его подъ охраной двухъ министровъ. Прибывъ въ лѣсъ, Феледико, несмотря на запрещеніе отца, отлучился отъ спутниковъ. Вскорѣ замѣтилъ онъ на деревѣ красивую птицу. Лишь только онъ въ нее выстрѣлилъ, какъ былъ вдругъ подхваченъ какой-то невидимой силой и перенесенъ въ далекій уединенный замокъ. Министры долго ждали его, потомъ стали искать, но, не нашедши, возвратились къ королю, пали къ ногамъ его и разсказали все. Король и королева наложили трауръ по своемъ погибшемъ сынѣ и говорили: „Судьба все таки настигла его“. (До сихъ поръ разсказъ развивался параллельно сообщенному Геродотомъ преданію, дальше мы видимъ заимствованное изъ иного сказочн. ряда благополучное окончаніе)... Между тѣмъ Феледико очутился въ рукахъ больного проказой короля, которому было предскано, что онъ выздоровѣетъ, если намажется кровью 18 лѣтняго юноши. День казни уже назначенъ, но Феледико пріобрѣтаетъ благосклонность дочери короля Эпоматы, бѣжитъ вмѣстѣ съ ней, спасается отъ преслѣдованія колдуньи и благополучно возвращается къ родителямъ.

Мы, конечно, не исчерпали всѣхъ редакцій сказанія объ отцѣ, пытающемся спасти сына отъ предопредѣленной ему участи,—это задача, превышающая наши силы. Мотивъ этотъ—всемірной распространенности: онъ составляетъ основу восточнаго романа „Варлаамъ и Іоасафъ“, восходящаго къ древне-индійскому сказанію о Буддѣ, онъ обработанъ Кальдерономъ въ драмѣ „Жизнь есть сонъ“ и т. д.

Во всѣхъ указанныхъ нами версіяхъ, главная роль принадлежала мужчинѣ. Женскую параллель къ длинному ряду цвѣтущихъ юношей, обреченныхъ безвременной кончинѣ, составляетъ всѣмъ хорошо знакомая нѣмецкая Dornröschen (Grimm № 50). Напомнимъ вкратцѣ ея содержаніе:

У бездѣтной королевской четы рождается давно желанная дочь. На радостяхъ король приглашаетъ на пиръ друзей и родственниковъ, приглашаетъ и „вѣщихъ женщинъ“. „Ихъ было 13 въ его государствѣ, но такъ какъ у короля было всего 12 золотыхъ тарелокъ, на которыхъ онѣ должны были обѣдать, то одна изъ нихъ должна была остаться дома“. Къ концу пира онѣ стали сообщать малюткѣ чудесные дары,—красоту, добродѣтель и т. д. Когда 11 изъ нихъ произнесла уже свои пожеланія, вошла 13-ая и, желая отмстить за невниманіе къ ней, воскликнула: „Королевна на 15-мъ году уколется веретеномъ и умретъ“. Къ счастью за 12-ой еще оставалось слово, и она, не имѣя возможности отмѣнить приговоръ сестры, до нѣкоторой степени смягчила его, сказавъ, что королевна не умретъ отъ укола, а лишь заснетъ крѣпкимъ, столѣтнимъ сномъ. „Король, который свое милое дитя хотѣлъ сохранить отъ несчастья, издалъ приказъ сжечь всѣ веретена во всемъ государствѣ“. На дѣвушкѣ исполнились всѣ пожеланія вѣщихъ женщинъ,—и она была такъ хороша, мила, добра, тиха, разумна и т. д., что всякій, кто взглянулъ на нее, не могъ ея не полюбить. Однажды въ отсутствіе родителей, когда ей исполнилось ровно 15 лѣтъ, она бродила по замку и попала въ незнакомую ей комнату, гдѣ какая-то старуха сидѣла за веретеномъ. Удивленная предметомъ, котораго она никогда не видала, она попросила его себѣ; но лишь только взяла его въ руки, сейчасъ же укололась и, лишившись чувствъ, погрузилась въ сонъ, изъ котораго лишь 100 лѣтъ спустя пробудилъ ее поцѣлуй влюбленнаго королевича.

Положеніе стараго короля, подъ грозой рокового приговора охраняющаго богато одаренную свою дочь, аналогично положенію Креза, а приказъ короля сжечь веретена во всемъ государствѣ напоминаетъ распоряженіе Креза убрать висѣвшее по стѣнамъ дворца оружіе.

До сихъ поръ мы указывали параллели лишь къ исторіи молодого Атиса; онѣ однако имѣются и къ исторіи злосчастнаго Адраста. Родственными ему фигурами въ области миѳа являются вели-

каны Отъ и Эфіалтъ, о которыхъ Гигинъ сообщаетъ слѣдующее (fab. XXVIII): „Они желали обольстить Діану. Такъ какъ она сама не могла защитить себя отъ насилія, Аполлонъ послалъ имъ лань. Въ пылу увлеченія, бросая въ нее копья, они убили другъ друга". Основной мотивъ Геродотова разсказа—невольное убійство одного изъ двухъ близкихъ другъ другу людей другимъ—здѣсь является какъ бы удвоеннымъ, да и самый разсказъ отличается нѣсколько инымъ тономъ: дѣйствующими лицами являются здѣсь не люди, а боги и гиганты, и соотвѣтственно этому трагическая развязка оказывается здѣсь не дѣломъ случая, или слѣпого рока, а прямого вмѣшательства божества: лань, замѣнившая кабана, послана Аполлономъ. Этотъ миѳическій колоритъ, эта примѣсь чудеснаго совершенно исчезаетъ въ Аполлодоровомъ разсказѣ о Пелеѣ и другѣ его Эвритіонѣ (III 13, 1), который такимъ образомъ самымъ тѣснымъ образомъ примыкаетъ къ разсказу объ Адрастѣ: убивъ вмѣстѣ съ братомъ Теламономъ Фока, Пелей бѣжалъ во Фѳію къ Эвритіону, сыну Актора, который очистилъ его и отдалъ ему треть земли и дочь Антигону въ замужество. „Затѣмъ онъ отправился на охоту на Калидонскаго вепря; бросивъ копье въ звѣря, онъ попалъ въ Эвритіона и убилъ его невольно".

Мы не станемъ распространяться относительно сходства этого разсказа съ Геродотомъ, которое сразу бросается въ глаза; скажемъ только, что оно простирается даже на характеръ отношеній героевъ: какъ Адрастъ, такъ и Пелей очищены отъ убійства тѣмъ, кто сталъ послѣ жертвой ихъ ошибки.

Тотъ же мотивъ возсоздаетъ наконецъ въ своемъ романѣ Ахиллъ Тацій (II 34), сообщая ему конечно эротическую окраску: нѣкто Менелай герою романа Клитофонту разсказываетъ за ужиномъ превратности своей несчастной любви. Влюбился онъ въ прекраснаго юношу, но тотъ, поглощенный страстью къ охотѣ, не платитъ ему взаимностью. Чтобъ смягчить юношу, Менелай раздѣляетъ съ нимъ труды охотничьей жизни. Разъ наткнулись они на кабана. Послѣдній сначала бѣжитъ, потомъ бросается на юношу. Чтобы предупредить опасную встрѣчу, Менелай мечетъ копье, и подвернувшійся юноша принимаетъ ударъ. Немного спустя, онъ умираетъ, обнимая убійцу, со словами любви и прощенія на устахъ. Быть можетъ, именно Ахиллъ Тацій, писатель склона античнаго міра, способствовалъ введенію даннаго мотива въ христіанскую литературу средне-

вѣковья, гдѣ встрѣчаемся съ нимъ въ повѣсти о прекрасной Мелузинѣ (G. Schwab, Deutsche Volksbücher, 4-es Heft. SS. 4—8).

Графъ Эммерихъ изъ Пуатье усыновилъ своего бѣднаго племянника Раймунда, который горячо полюбилъ его. Разъ охотились они вмѣстѣ. Преслѣдуя дикаго кабана, они отстали отъ свиты и заблудились въ лѣсу. Графъ, опытный въ астрологіи, указываетъ своему пріемному сыну новую, только что взошедшую звѣзду, которая предвѣщаетъ необыкновенное счастье человѣку, который вскорѣ убьетъ величайшаго своего благодѣтеля. Уставъ отъ пути, они стали грѣться у разведеннаго огня. Вдругъ изъ лѣсной чащи выбѣгаетъ громадный кабанъ. Раймундъ совѣтуетъ графу спасаться на дерево, тотъ однако съ рогатиной въ рукѣ идетъ на звѣря и, споткнувшись, падаетъ. Раймундъ спѣшитъ ему на помощь, но увы! копье его, соскользнувши съ гладкой шерсти животнаго, попадаетъ въ грудь графа. Ударъ оказался смертельнымъ, и хотя Раймундъ, убивъ кабана, исторгаетъ копье, но графъ тутъ же испускаетъ духъ.

Въ повѣсти этой не могло быть и рѣчи о благодѣяніи очищенія оскверненнаго кровью, которое было бы непонятно христіанскому читателю, равно какъ о любовной связи между героями, что съ точки зрѣнія христіанской морали представлялось грѣшнымъ, противоестественнымъ,—и они поставлены въ отношеніе усыновляющаго къ усыновленному. Въ остальномъ однако христіанское сказаніе до такой степени сходно съ античнымъ, что говорить объ одномъ только *родствѣ* ихъ—недостаточно,—необходимо признать ихъ *тождество*, объяснимое лишь изъ *заимствованія* у древнихъ.

Въ этой мелкой, повидимому, подробности скрывается опроверженіе ходячаго представленія о христіанской поэзіи средневѣковья, какъ о чемъ-то совершенно чуждомъ, діаметрально противоположномъ античному творчеству. Глубокой пропастью не раздѣлены въ дѣйствительности эти области. Коренящаяся въ національныхъ традиціяхъ новыхъ народовъ, одухотворенная идеями христіанства и рыцарства, средневѣковая поэзія не меньше, пожалуй, заимствовала у древнихъ, чѣмъ у народовъ Востока, и въ исчисленіи слагающихъ элементовъ поэзіи этой за античными вліяніями всегда останется почетное мѣсто. Въ дальнѣйшемъ мы неразъ еще найдемъ подтвержденіе этой истины.

Возвращаясь къ Геродотову разсказу объ Атисѣ, мы должны признать въ немъ стройную комбинацію двухъ самостоятельныхъ первоначально мотивовъ, которые весьма рано изъ области миѳа перешли въ область бродячихъ народныхъ разсказовъ. Это не сказки въ собственномъ смыслѣ слова, а тотъ видъ народныхъ повѣствовательныхъ произведеній, который, выражая извѣстную религіозную идею, приближается къ легендѣ.

---

§ 4. Астіагъ и Киръ (Hdt. I 107—128).

Къ числу сказаній, иллюстрирующихъ проявленіе рока въ судьбахъ человѣка, принадлежитъ и сообщенная Геродотомъ исторія дѣтства и юношества Кира. Разсказъ этотъ у нашего историка слишкомъ длиненъ, чтобъ привести его полностью, и мы ограничимся передачей содержанія, лишь наиболѣе характерныя мѣста приводя въ переводѣ.

Мидійскій царь Астіагъ видѣлъ сонъ, по толкованію маговъ предвѣщавшій ему опасность со стороны потомства дочери его Манданы (τὴν θυγατέρα ἐδόκεε Ἀστυάγης εν τῷ ὕπνῳ οὐρῆσαι τοσοῦτο, ὥστε πλῆσαι μὲν τὴν ἑωυτοῦ πόλιν, ἐπικατακλύσαι δὲ καὶ τὴν Ἀσίην πᾶσαν). Поэтому онъ выдалъ Мандану за человѣка хотя и знатнаго, но принадлежавшаго къ подчиненному народу персовъ, чтобъ потомству ея закрыть путь къ престолу. Вскорѣ однако царь снова видѣлъ сонъ, еще яснѣе указывавшій на грозящую опасность: „снилось ему, что изъ лона дочери выросла винная лоза и охватила всю Азію“. Тогда дочь его, вызванная изъ Персіи въ состояніи беременности, отдана была подъ стражу, а родившагося отъ нея ребенка вручили царскому вельможѣ Гарпагу для убіенія. Послѣдній, посовѣтовавшись дома съ женой, опасаясь мести Манданы, рѣшилъ поручить гнусное дѣло царскому пастуху съ горныхъ пастбищъ. Назывался онъ Миѳрадатомъ и жилъ съ рабыней Гарпага. „Кинó (=собака) звали ее по-эллински, а по мидійски Спакó: такъ именно собаку называютъ мидійцы“. Ему-то отъ имени царя велѣлъ Гарпагъ бросить ребенка въ пустынѣ. Пастухъ съ младенцемъ ушелъ домой. Дорогой сопровождающій его слуга Гарпага разсказываетъ, что младенецъ—сынъ Манданы; а тонкая съ золотыми украшеніями одежда дитяти слу-

житъ подтвержденіемъ его словъ. Въ отсутствіе пастуха жена его родила мертваго ребенка; теперь, увидя въ рукахъ мужа „дитя крѣпкое и красивое“ и узнавъ о предстоящей ему участи, она молитъ не губить малютку. Уступая просьбамъ жены, пастухъ оставляетъ царскаго внука у себя, а на его мѣсто кладетъ въ корзину одѣтый въ принесенную ткань трупъ собственнаго ребенка. Вскорѣ пришли соглядатаи Гарпага и, найдя дитя мертвымъ, предали его землѣ. Межъ тѣмъ ребенокъ воспитывался въ семьѣ пастуха. Но на 10-мъ году жизни слѣдующее обстоятельство обнаружило его происхожденіе. Разъ игралъ онъ со сверстниками, которые поставили его надъ собой царемъ. Какъ настоящій царь, онъ подѣлилъ ихъ на отряды, „приказывая однимъ строить ему дворецъ, другимъ охранять его особу, иному быть царскимъ соглядатаемъ, иному, наконецъ, дѣлать ему доклады“. Среди играющихъ былъ сынъ знатнаго перса Артембарея, который не слушался Кира. За неповиновеніе Киръ при помощи товарищей жестоко высѣкъ мальчика. Тотъ пожаловался отцу, и Артембарей, показывая царю слѣды побоевъ на спинѣ сына, потребовалъ наказанія дерзкаго раба. Вызвавъ къ себѣ пастуха съ сыномъ, Астіагъ сталъ корить послѣдняго за наглое глумленіе надъ сыномъ вельможи. Киръ смѣло защищался, ссылаясь на то, что онъ былъ избранъ во время игры въ цари, и отстаивая свое право наказывать непокорныхъ. Когда онъ такъ говорилъ, Астіагъ узналъ въ немъ внука; знакомыя черты лица, смѣлый тонъ рѣчи, подходящій, наконецъ, возрастъ навели его на эту мысль. Онъ удалилъ Артембарея и Кира и, оставшись одинъ съ пастухомъ, спросилъ о происхожденіи ребенка. Пастухъ сначала выдавалъ его за собственнаго сына, но подъ угрозой заключенія открылъ царю истину. Вызванный Гарпагъ долженъ былъ сознаться, что царскій приказъ не имъ лично приведенъ былъ въ исполненіе. Послѣ звѣрскаго наказанія Гарпага царь снова созвалъ маговъ и, сообщивъ о спасеніи внука, спросилъ, какъ поступить ему съ нимъ. Маги совѣтовали отослать его къ родителямъ въ Персію, мотивируя свой совѣтъ тѣмъ, что Киръ, избранный сверстниками въ цари, другой разъ царствовать уже не будетъ, и что такимъ образомъ опасность, грозившая Астіагу, уже миновала. Царь послѣдовалъ ихъ совѣту. Родители Кира, давно считавшіе его погибшимъ, встрѣтили сына съ великой радостью и, конечно, стали разспрашивать, какъ онъ спасся. Тотъ разсказалъ, какъ было дѣло, главную за-

слугу своего спасенія приписывая женѣ пастуха. Послѣднюю онъ хвалилъ постоянно, и имя Кино не сходило у него съ языка. Желая передъ персами выставить спасеніе своего сына въ возможно чудесномъ свѣтѣ, родители подхватили это слово и составили сказаніе (φάτιν) о томъ, какъ покинутый Киръ вскормленъ былъ собакой. Киръ, возмужавъ, склонилъ персовъ къ возстанію и двинулся противъ мидянъ. Царь, ослѣпленный богами (θεοβλαβής), отправилъ противъ него войско подъ начальствомъ злѣйшаго своего врага Гарпага, который только того и ждалъ, чтобъ перейти на сторону возставшихъ. Узнавъ о случившемся, царь велѣлъ распять маговъ, какъ обманщиковъ, и самъ, желая до конца бороться съ рокомъ, изъ остатковъ населенія наскоро вооружилъ новую армію, но былъ разбитъ и попалъ въ плѣнъ. Киръ становится царемъ и такимъ образомъ кладетъ основаніе персидской державѣ.

„Οἱ δὲ τοκέες, παραλαβόντες τὸ ὄνομα τοῦτο (Κυνώ).. κατέβαλον φάτιν, ὡς ἐκκείμενον Κῦρον κύων ἐξέθρεψεν“... (I 122). Слова эти должны, по моему, служить исходнымъ пунктомъ всякому, кто принимается за анализъ даннаго разсказа. Ими, какъ видимъ, Геродотъ констатируетъ существованіе въ его время разсказовъ о вскормленіи Кира собакой и приписываетъ ихъ распространеніе родителямъ Кира въ видахъ политической пропаганды. Геродотъ, очевидно, зналъ ту версію преданія о Кирѣ, которая дается намъ Юстиномъ (I 4, 11), и по которой „пастухъ, возвратившись въ лѣсъ, находитъ подлѣ младенца собаку, кормящую его грудью и защищающую отъ птицъ и звѣрей. Тронутый состраданіемъ, которымъ тронутой онъ видѣлъ собаку, онъ уноситъ ребенка на скотный дворъ. Собака съ безпокойствомъ бѣжитъ за нимъ“. Какъ смотрѣть намъ на сказаніе о дѣтствѣ Кира?

Предъ нами двѣ возможности: или вмѣстѣ съ Геродотомъ видѣть въ немъ тенденціозную выдумку политическихъ сторонниковъ Кира, опиравшихся на нѣкоторыя дѣйствительныя подробности его дѣтства, или же принимать ее за обломокъ древняго народнаго творчества, примкнувшій въ силу какихъ-нибудь особенныхъ обстоятельствъ къ имени основателя персидской державы. Если бы эта сага стояла особнякомъ, если бы мы не знали никакихъ родственныхъ ей сказаній, мы не въ состояніи были бы выйти изъ этой дилеммы. Къ счастью, мы имѣемъ массу аналогичныхъ разсказовъ, какъ въ области миѳа, такъ и въ области современной живой сказки,

которые, на мой взглядъ, не оставляютъ никакого сомнѣнія относительно истиннаго значенія разсматриваемой саги. Видѣть въ этихъ разсказахъ, изъ которыхъ иные относятся къ эпохѣ значительно болѣе ранней и совершенно инымъ національностямъ, простое отраженіе розсказней семьи Кира, конечно, невозможно,—и въ древнемъ народномъ творчествѣ остается искать для нихъ источника.

Итакъ, въ противоположность Геродоту, первоначальной формой сказанія о Кирѣ слѣдуетъ признать ту, которая лишь мелькомъ проскальзываетъ у него, а полное выраженіе получаетъ у Юстина, или, лучше сказать, Трога, восходящаго въ свою очередь къ Динону, греческому историку IV вѣка (Wolfgarten, De Ephori et Dinonis historiis a Trogo Pompeio expressis. Bonn, 1868, p. 60). Что Геродотова версія, превращающая кормилицу-собаку въ воспитавшую ребенка жену пастуха, по имени Κυνώ, представляетъ типичный примѣръ такъ называемой раціонализаціи, т. е. сведенія баснословнаго разсказа къ нормамъ дѣйствительной жизни, путемъ выдѣленія всего чудеснаго или объясненія его естественнымъ образомъ—въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія; вопросъ лишь въ томъ, кѣмъ и когда совершена эта раціонализація. Разбору этого вопроса A. Bauer посвящаетъ лучшія страницы своей монографіи „Kyrossage und Verwandtes“ (Sitz. Bericht. der phil. hist. Classe der K. Acad. d. Wissensch. Wien, 1882, B. CI, SS. 495—578). Самому Геродоту приписать обработку саги о Кирѣ онъ не считаетъ возможнымъ. Противъ этого предположенія говорятъ прежде всего не допускающія никакого перетолкованія собственныя слова Геродота, что разсказъ его воспроизводитъ персидскіе источники (ὡς οὖν Περσέων μετεξέτεροι λέγουσι I 95), и что онъ слѣдуетъ тѣмъ изъ нихъ, для которыхъ важна истина, а не возвеличеніе Кира, оставляя въ сторонѣ три иного рода версіи. Противъ измѣненія первоначальной формы сказанія самимъ Геродотомъ говоритъ, далѣе, общеизвѣстная добросовѣстность отца исторіи, которая особенно ярко выступаетъ въ руководящемъ началѣ его труда, формулируемомъ имъ такъ: ἐγὼ δὲ ὀφείλω λέγειν τὰ λεγόμενα, πείθεσθαί γε μὲν οὖν οὐ παντάπασιν ὀφείλω, καί μοι τοῦτο τὸ ἔπος ἐχέτω εἰς πάντα τὸν λόγον (VII 152; также II 123: ἐμοὶ δὲ παρὰ πάντα τὸν λόγον ὑποκέεται, ὅτι τὰ λεγόμενα ὑπ' ἑκάστων ἀκοῇ γράφω). Геродотъ, такимъ образомъ, прямо говоритъ, что онъ намѣренъ въ продолженіи своего труда передавать всѣ сообщаемые ему факты, покажутся ли они ему вѣроятными, или нѣтъ,—и внимательное чтеніе его

творенія показываетъ, что онъ сдержалъ свое слово (см. I 75; III 3; IV 11; IV 42; IV 45 etc.; ср. Bauer стр. 506). Изъ указанныхъ мѣстъ видно, что Геродотъ самъ отмѣчаетъ тѣ случаи, гдѣ онъ становится въ противорѣчіе съ своими источниками. То же самое относится къ раціонализаціи, примѣровъ которой знаемъ у него нѣсколько. Такъ по преданію, услышанному нашимъ историкомъ въ Додонѣ, изъ египетскихъ Ѳивъ улетѣли двѣ черныхъ голубки,—одна въ Ливію, другая въ Додону. Послѣдняя, сѣвъ на дубъ, заговорила человѣческимъ голосомъ, приказывая тамъ основать оракулъ. Такъ какъ въ Ѳивахъ, гдѣ справлялся Геродотъ, о голубкахъ ничего не знали, а разсказывали ему лишь о продажѣ жрицъ въ Грецію и Ливію, то онъ, отожествляя эти два сообщенія, предполагаетъ, что эти-то жрицы, говорившія на непонятномъ, напоминавшемъ птичье лепетанье языкѣ, названы были голубками, и притомъ черными—вслѣдствіе смуглой окраски лица, свойственной египтянкамъ (II 55—57). Этой глубокомысленной догадки Геродотъ не выдаетъ, какъ можно было бы ожидать, за историческій фактъ, но добросовѣстно вводитъ ее словами: ἐγὼ δ᾽ ἔχω περὶ αὐτέων γνώμην τήνδε („я же держусь относительно нихъ слѣдующаго мнѣнія"). Такъ же отмѣчены и другіе случаи раціонализаціи: τήνδε ἔχω περὶ αὐτῶν γνώμην (IV 31); ὡς μέντοι ἐγὼ δοκέω (IV 155) и т. п. Поэтому, если Геродотова версія сказанія о Кирѣ лишена подобныхъ указаній, мы не имѣемъ права приписывать ему указанной выше раціонализаціи. Bauer, правда, склоненъ относить ее къ Ксанѳу Лидійскому, предполагаемому источнику Геродота по исторіи Лидіи и Персіи, но я лично не могу постигнуть, какимъ образомъ „персы" Геродота—именно и есть „Περσικά" Ксанѳа, какъ этого хочетъ почтенный ученый (см. Bauer стр. 517). Итакъ, вѣроятнѣе всего допустить, что новеллистическій характеръ Геродотова сказанія сообщенъ ему еще въ устахъ персидскаго народа. Говоримъ персидскаго—потому, что въ разсмотрѣнной нами формѣ сказаніе это, какъ показываетъ детальный анализъ, сдѣланный Spiegel'емъ (повторяемъ это за Bauer'омъ стр. 512—13), не содержитъ ни одной черты, которой нельзя было бы подтвердить параллелями изъ оригинальныхъ персидскихъ текстовъ. Мало того. Иныя частности, лишенныя значенія для эллина, оказываются весьма краснорѣчивыми для перса. Чтобъ не ходить далеко за примѣрами, вспомнимъ, что по персидскимъ преданіямъ собака—животное, посвященное Ормузду, и самыя жестокія нака-

занія ожидаютъ того, кто осмѣлится убить или искалѣчить ее (Bauer 505). Если, такимъ образомъ, преданіе разсказываетъ, что Киръ былъ вскормленъ собакой, то это значитъ, что Ормуздъ при посредствѣ своего священнаго звѣря принялъ его подъ свое высокое покровительство. Если для Геродотовой версіи сказанія о Кирѣ и отстаиваетъ Duncker *мидійское* происхожденіе, видя въ генеалогіи Кира, дѣлающей его по матери внукомъ Астіага, продуктъ національнаго самолюбія мидянъ, думавшихъ смягчить позоръ рабства фикціей мидійскаго происхожденія побѣдителя, и приводя подобныя генеалогіи Камбиза и Александра В., въ аналогическихъ обстоятельствахъ придуманныя египтянами (Her. III 2) и персами (Bauer S. 572), то съ другой стороны, по справедливому замѣчанію Bauer'а, нельзя сказать, чтобъ версія эта въ цѣломъ была особенно выгодна для мидянъ: вспомнимъ хотя бы о той жалкой роли, какую играютъ въ ней маги, понапрасну увѣрившіе Астіага въ отсутствіи опасности со стороны внука. Итакъ, въ нашей версіи мы должны признать народную раціонализацію древне-персидскаго преданія, примкнувшаго къ имени Кира. Предвидимъ одно возраженіе. Почему, скажутъ, однѣ сказки раціонализованы такъ рано, межъ тѣмъ какъ другія до нашего времени сохранили много чудеснаго, фантастическаго? Отвѣтъ на это весьма простой: оттого именно, что онѣ привились къ именамъ историческихъ личностей и вмѣстѣ съ ними составили часть исторіи. Межъ тѣмъ какъ сказка намъ дорога именно своей фантастичностью, и критерія вѣроятности никто къ ней прилагать не думаетъ, отъ исторіи мы требуемъ истины, и требованія эти растутъ по мѣрѣ развитія народныхъ массъ. Саговыя наслоенія, покрывшія какую нибудь историческую фигуру, не долговѣчны и раньше или позже должны или прямо завянуть и умереть, или приспособиться къ повышеннымъ требованіямъ созрѣвающаго историческаго чутья.

Мы уже говорили, что Геродотово сказаніе о Кирѣ имѣетъ множество параллелей, съ одной стороны, въ области миѳа и исторической саги, съ другой стороны, въ области современной сказки. Конечно, никто, болѣе или менѣе знакомый съ природой сказокъ, не станетъ отъ насъ требовать, чтобы параллели эти до мельчайшихъ деталей соотвѣтствовали разсматриваемому сказанію,—сказка вѣдь обладаетъ способностью разлагаться на составляющіе ее мотивы и созидать изъ нихъ все новыя и новыя сочетанія, въ чемъ

и состоитъ отмѣченное Бенфеемъ „калейдоскопо-образное смѣшеніе чертъ, формъ и элементовъ“,—съ насъ будетъ достаточно, если мы укажемъ всѣ созидающіе наше сказаніе мотивы и представимъ довольно близкія къ нему комбинаціи. Мотивы эти слѣдующіе: 1) предсказаніе, грозящее опасностью власть имѣющему лицу со стороны будущаго потомства его дочери, 2) оставленіе родившагося ребенка въ пустынѣ, 3) вскормленіе его животнымъ, 4) воспитаніе въ низкой средѣ, 5) проявленіе имъ высокой личной (физической и нравственной) доблести и основаніе государства. Почти необозримо число древнихъ сказаній, говорящихъ объ оставленіи дѣтей въ пустынѣ и вскормленіи ихъ животными,—и выборка соотвѣтствующихъ мѣстъ, представленная Usener'омъ (Sintfluthsagen S. 110—111) и Bauer'омъ (Kyrossage S. 547—548 Anm.), далеко не полна. Къ сожалѣнію, многіе изъ этихъ разсказовъ состоятъ лишь изъ краткихъ намековъ, не позволяющихъ рѣшить, въ какомъ отношеніи указываемыя ими сказанія стояли къ разсматриваемому нами. При всей, однако, фрагментарности нашего преданія, мы имѣемъ возможность выдѣлить группу разсказовъ, которые, взятые въ цѣломъ, близко подходятъ къ данному. Это сказанія объ основателяхъ государствъ, городовъ, колоній.

По справедливому замѣчанію Bauer'а, народное воображеніе склонно представлять излюбленныхъ своихъ героевъ боровшимися въ дѣтствѣ съ крайними трудностями и лишеніями,—для художественнаго контраста съ позднѣйшимъ ихъ величіемъ. Во главѣ такихъ сказаній слѣдуетъ поставить тѣ изъ нихъ, которыя сложились на почвѣ древне-персидской державы, быть можетъ, не безъ связи съ сагой о Кирѣ. „Филантропію“ животныхъ Эліанъ экземплифицируетъ слѣдующимъ разсказомъ (Nat. Anim. XII 21). Севехору, царю вавилонянъ, халдеи предсказали смерть отъ потомства дочери. Царь, какъ остроумно выражается Эліанъ, „становится Акрисіемъ для дочери“, отдавая ее подъ строгій надзоръ. Тѣмъ не менѣе дочь рождаетъ, вступивъ съ кѣмъ-то въ тайную связь. Стража изъ страха предъ царемъ бросаетъ дитя со стѣны замка, въ которомъ томилась царевна. На лету подхватываетъ малютку орелъ и бережно переноситъ въ какой-то садъ. Завѣдующій садомъ находитъ дитя и, *пораженный его красотой*, беретъ къ себѣ на воспитаніе. Взросши, найденышъ воцаряется подъ именемъ Гилгама.

Такъ какъ Эліанъ не называетъ своего источника, трудно рѣшить, предшествуетъ ли Гилгамова сага Кировой, или наоборотъ. Во всякомъ случаѣ, мы находимъ здѣсь всѣ существенные элементы сказанія о Кирѣ: зловѣщее предсказаніе, мѣры предосторожности, принимаемыя лицомъ заинтересованнымъ, неожиданное рожденіе и „ἔκθεσις“, или, лучше сказать, „ἐκβολή“ младенца (правда, по личному почину сторожей, а не приказу царя), спасеніе его животнымъ (здѣсь, правда, орломъ, что является еще болѣе чудеснымъ) и воспитаніе въ низкой средѣ, наконецъ, физическое превосходство героя („καλός“) и его воцареніе. Отсутствіе упоминанія объ убіеніи стараго царя слѣдуетъ, повидимому, отнести на счетъ краткости изложенія: оно предположено уже въ самомъ началѣ.

Здѣсь орелъ лишь спасаетъ дитя отъ паденія съ высоты на землю, вскормленіе же и воспитаніе препоручены человѣку; въ другомъ, однако, сказаніи самъ орелъ выступаетъ въ роли кормильца. Это оригинальное развитіе встрѣчаемъ въ сказаніи о Птолемеѣ (Suidas „Λάγος“). Несмотря на то, что традиціонная завязка вытѣснена, какъ увидимъ, здѣсь чертой бытовой, при всей суммарности изложенія, основной мотивъ сказанія объ основателяхъ государствъ здѣсь все еще узнаваемъ. По преданію [1]), Лагъ, мужъ Арсинои, матери Птолемея, не признавая послѣдняго своимъ сыномъ, приказалъ бросить его въ пустынѣ, положивъ на мѣдный щитъ. Тогда сталъ летать къ дитяти орелъ, который крыльями своими защищалъ его отъ солнца и дождя, отгонялъ отъ него хищныхъ птицъ, кормилъ кровью пойманныхъ перепелокъ.—Обломкомъ того же типа сказанія слѣдуетъ, повидимому, признать и сообщеніе Эліана (Nat. Anim. XII 21), что Ахеменъ, родоначальникъ знаменитой персидской династіи, былъ вскормленъ орломъ. Въ трехъ послѣднихъ сказаніяхъ орелъ—появленіе этого царя птицъ считалось въ древности „οἰωνὸς ἄριστος“—служитъ символомъ блестящей судьбы, ожидающей новорожденныхъ.—Въ безспорномъ родствѣ съ отмѣченными фигурами стоитъ также Семирамида, жена легендарнаго основателя ассирійской державы, славными своими дѣлами затмившая, по преданію, не только мужа, но и всѣхъ своихъ преемни-

[1]) У Свиды, выписывающаго, по всей вѣроятности, Эліана (ср. O. Rossbach, Neue Jhrb. f. d. klass. Altert. 1901. VII. S. 396), это преданіе называется македонскимъ; однако едва ли мыслимо, чтобъ сага, посвященная возвеличенію династіи Птолемеевъ, возникла на почвѣ Македоніи, а не Востока.

ковъ: брошенная матерью изъ страха предъ отцомъ, она, по Діодору (II 4), вскормлена была голубями.

На Западѣ разсматриваемый мотивъ узнаемъ въ римской сагѣ о Ромулѣ и Ремѣ. Фабій Пикторъ, древнѣйшій изъ писателей, обрабатывавшихъ это сказаніе — знакомый намъ, правда, лишь въ эксцерптахъ Плутарха (Romul. cc. 3—6) и Діонисія Галикарнасскаго (I 81) — передаетъ его въ формѣ, весьма близкой къ Геродотовой: Албанскій царь Амулій, незаконно лишившій престола старшаго брата своего, Нумитора, опасаясь мести со стороны потомства послѣдняго, дочь его Рею Сильвію, или Илію, посвящаетъ въ весталки; когда же отъ тайнаго брака ея съ богомъ Марсомъ родились два близнеца „необыкновенной величины и красоты" („δυὸ παῖδας, ὑπερφυεῖς μεγέθει καὶ κάλλει" Fab. fr. 5), онъ приказываетъ ихъ бросить въ корзинѣ въ Тибръ. Оставленные водой на сушѣ, они были вскормлены молокомъ волчицы и найдены пастухомъ Фавстуломъ, который къ этому времени той же стороной возвращался изъ города. Чтобъ утѣшить жену, у которой не задолго передъ тѣмъ случился выкидышъ, онъ беретъ дѣтей на воспитаніе. Дѣти быстро растутъ и развиваются. Несмотря на пастушеское одѣяніе, въ ихъ внѣшности и поступкахъ ярко обнаруживается природное благородство (Plut. Rom. c. 6 „ἡ μὲν οὖν ἐν τοῖς σώμασιν εὐγένεια καὶ νηπίων ὄντων εὐθὺς ἐξέφαινε μεγέθει καὶ ἰδέᾳ τὴν φύσιν" и Dion. I 81 „γίνονται κατά τε ἀξίωσιν μορφῆς καὶ φρονήματος ὄγκον οὐ συφορβοῖς καὶ βουκόλοις ἐοικότες, ἀλλ' οἵους ἄν τις ἀξιώσειε τοὺς ἐκ βασιλείου τε φύντας γένους"). Они бьютъ пастуховъ Амулія. Ремъ попадаетъ въ плѣнъ и приведенъ предъ царя, которому пастухи указываютъ слѣды отъ побоевъ. Видъ обвиняемаго представляется царю необыкновеннымъ (Dionys. l. c.). Онъ допрашиваетъ юношу наединѣ (Fabius), затѣмъ посылаетъ за Фавстуломъ и угрозой добивается истины. Ромулъ съ товарищами освобождаетъ брата, убиваетъ дѣда и основываетъ городъ Римъ.

Сходство даннаго разсказа съ вышеприведеннымъ сразу ощутительно. Единственное сколько нибудь важное отличіе заключается въ томъ, что мотивъ „зловѣщаго предсказанія", существенный элементъ сказанія о Кирѣ, здѣсь стушевался до смутнаго предчувствія грозящей опасности. Даже мелкія подробности сказанія о Кирѣ, — обстоятельства, сопровождающія воспитаніе малютки пастухомъ и сближеніе его съ дѣдомъ — находятъ, какъ мы видѣли, соотвѣтствіе въ римской сагѣ. Сходство станетъ еще больше, если

мы вспомнимъ, что, какъ доказываетъ Моммзенъ („Die Remuslegende" Hermes 1881, XVI 1 ff.), пара близнецовъ, не имѣющая обоснованія ни въ одной изъ сакральныхъ легендъ Рима, не составляетъ исконной части преданія и что въ Ремѣ слѣдуетъ видѣть созданіе консульскаго періода, проекцію, такъ сказать, консулата въ царскую эпоху. Если же въ римской сагѣ вмѣсто оставленія въ пустынѣ фигурируетъ спускъ въ воду, то это не болѣе, какъ накопленіе равносильныхъ образовъ: пребываніе въ пустынѣ вѣдь все таки имѣетъ мѣсто. Вышеуказанное сходство Bauer склоненъ объяснять литературнымъ воздѣйствіемъ, приписывая Геродотовой версіи сказанія о Кирѣ такое вліяніе на выработку преданія объ основаніи Рима, какое, напримѣръ, по Моммзену, имѣла сага о Ѳемистоклѣ на сагу о Коріоланѣ. Какъ бы то ни было, вліяніе это предполагаетъ уже наличность на италійской почвѣ родственнаго сказанія, — и нѣкоторые несомнѣнно латинскіе элементы сказанія о Ромулѣ, напримѣръ, дятелъ, раздѣляющій съ волчицей попеченіе надъ малютками, подтверждаютъ это предположеніе (см. также Liv. I 4—5).

Въ близкомъ родствѣ съ сказаніемъ о Кирѣ стоитъ и сохраненная Трогомъ (въ извлеченіи Юстина 44, 4, 2) сказаніе о законодателѣ Тартесса Габисѣ. Плодъ преступной связи царя кинетовъ Гаргариса съ собственной дочерью, Габисъ для скрытія слѣдовъ преступленія брошенъ былъ въ пустынѣ; когда же посланные отъ царя нашли ребенка „вскормленнымъ молокомъ разныхъ звѣрей", онъ помѣщенъ былъ на узкой тропинкѣ, по которой проходилъ скотъ; тутъ, однако, онъ не только не погибъ, какъ предполагалось, подъ ногами скота, но и „не ощущалъ недостатка въ пищѣ". Царь бросаетъ его на съѣденіе голоднымъ собакамъ и свиньямъ, но ни тѣ ни другія не причинили малюткѣ никакого вреда и въ добавокъ питали его своимъ молокомъ. Тогда царь приказываетъ бросить его въ море, — и ребенокъ чудеснымъ образомъ изъ среды бушующихъ волнъ выносится на берегъ, гдѣ лань замѣняетъ ему мать. Изъ общенія съ ней онъ вынесъ необычайную ловкость и проворство и въ быстротѣ не уступалъ оленямъ, съ которыми мчался по лѣсамъ и горамъ. Пойманный сѣтью, онъ былъ приведенъ къ царю, который узналъ его по чертамъ лица и знакамъ, выжженнымъ на тѣлѣ, и сдѣлалъ своимъ наслѣдникомъ. Ставъ царемъ, онъ первый далъ варварскому народу законы, отмѣнилъ рабство, распредѣлилъ простой народъ на семь городовъ, первый научилъ пахать землю и сѣять хлѣбъ.

Правда, здѣсь отсутствуетъ „зловѣщее предсказаніе", и причиной жестокости царя въ отношеніи своего сына-внука является „pudor flagitii". Въ приведенной формѣ разсказъ этотъ является нѣсколько сбивчивымъ. Примѣты, выжженныя на тѣлѣ дитяти — очевидно предполагающія возможность будущей съ нимъ встрѣчи, прямо противорѣчатъ настойчивымъ попыткамъ погубить дитя. По всей вѣроятности, мы имѣемъ здѣсь контаминацію двухъ различныхъ версій. По одной изъ нихъ дѣдъ ребенка желаетъ лишь устранить его подальше отъ себя, для чего пускаетъ его на море; выжженные знаки играютъ здѣсь роль „γνωρίσματα", — обычное названіе предметовъ, даваемыхъ бросаемымъ родителями дѣтямъ. По второй версіи царь *трижды* пытается погубить новорожденнаго и трижды терпитъ неудачу, — хорошо знакомый изъ современной народной поэзіи эпическій пріемъ „тригеминаціи", не совсѣмъ чуждый, какъ видимъ изъ настоящаго примѣра, и античнымъ сказаніямъ. Пріемъ этотъ, примѣнительно къ данному мотиву, мы еще встрѣтимъ въ дальнѣйшемъ, — въ родственныхъ нашему сказанію сказкахъ типа „Марко богатый и Василій счастливый".

Необходимо дальше отмѣтить полное сліяніе 3-го и 4-го мотивовъ разсматриваемаго ряда: лань не только кормитъ малютку, но и воспитываетъ его, замѣняя, такимъ образомъ, пастушескую чету. Черта эта опять-таки, какъ увидимъ впослѣдствіи, развита нѣкоторыми современными сказками типа „Johannes der Bär". Проворство, физическая доблесть Габиса является, такимъ образомъ, слѣдствіемъ вскормленія животнымъ, суровой обстановки первыхъ его лѣтъ. Реформаторскія мѣропріятія Габиса соотвѣтствуютъ политической дѣятельности Кира и Ромула послѣ ихъ возвышенія. Если разсматриваемая версія и не дѣлаетъ Габиса основателемъ государства, то опять таки эта черта едва ли исконная. Если только онъ ввелъ политическія и сословныя дѣленія, издалъ законы и научилъ народъ земледѣлію, то что, спрашивается, представляло государство при его предшественникахъ?

Къ сказанію о Габисѣ близко подходитъ исторія Гиппоѳоя (Hygin. fab. CLXXXVII), съ которой мы уже переходимъ къ греческимъ варіантамъ даннаго мотива. Изнасилованная Нептуномъ Алопа, разрѣшившись отъ бремени, поручила кормилицѣ бросить ребенка гдѣ-нибудь въ уединенномъ мѣстѣ. Его кормитъ кобыла. Малютку находятъ два пастуха. Поспоривъ изъ-за обладанія найденной на немъ дорогой одеждою, пастухи прибѣгаютъ къ суду царя, отца Алопы, который узнаетъ одежду дочери. Показаніе кормилицы разоблачаетъ тайну. Царь приказываетъ казнить дочь, а дитя бросить вторично въ пустынѣ. Его опять кормитъ кобыла и находятъ пастухи, которые и даютъ ему имя Гиппоѳой. Впослѣдствіи онъ унаслѣдовалъ дѣдовъ престолъ. Объ убіеніи царя внукомъ здѣсь не говорится, но оно и не было предсказано. Итакъ, какъ въ сказаніи о Габисѣ, здѣсь отсутствуетъ мотивъ зловѣщаго предсказанія; какъ тамъ, такъ и здѣсь ребенку нѣсколько разъ грозитъ опасность погибнуть въ пустынѣ. Это многократное бросаніе дитяти служитъ новымъ доказательствомъ того, что эпическія повторенія отнюдь не составляютъ особенности современной народной поэзіи, а свойственны народной поэзіи вообще (см. также Vulgat. Regum IV 9, 17—21; ibid. IV 2, 2—7).

Къ тому-же циклу сказаній относится исторія Милета, герояэпонима города Милета (Antoninus Liberalis XXX). У дочери Миноя Акакаллиды рождается отъ Аполлона сынъ Милетъ. Опасаясь отцовскаго гнѣва, мать покинула его въ лѣсу, гдѣ его кормили волки; найденный пастухами, онъ выросъ въ ихъ средѣ и „сталъ красивъ и предпріимчивъ" („καλὸς καὶ δραστήριος"). Когда же Миной, соблазненный его красотой, хотѣлъ его изнасиловать, онъ бѣжалъ въ Азію и основалъ Милетъ. Завязка здѣсь такая же, какъ въ сказаніи о Гиппоѳоѣ: мать сама бросаетъ дитя въ лѣсу, опасаясь отцовскаго гнѣва за нарушеніе дѣвственной чистоты; за то въ дальнѣйшемъ дѣйствіе развивается параллельно сказанію о Кирѣ: вскормленіе ребенка волками, воспитаніе его пастухами, его доблесть и красота, сближеніе съ дѣдомъ и основаніе самостоятельной общины, — все это точки соприкосновенія съ Геродотовымъ разсказомъ. Отсутствіе низверженія дѣда — прямое слѣдствіе иной завязки.

Родственными Геродотову Киру личностями являются, вѣроятно, и миѳическіе основатели Элира на Критѣ, близнецы Акакаллиды отъ Аполлона, — Филакидъ и Филандръ, и герои-эпонимы городовъ Кидона и Дамаска. О нихъ, правда, мы знаемъ не многимъ больше того, что они вскормлены — первые козой (Pausan. X 16, 5), Кидонъ собакой (O. Rossbach, Neue Jhrb. f. d. klass. Altert., 1901, VII S. 394), Дамаскъ ланью (Rossbach, l. c., p. 395); но приписываемый имъ фактъ основанія городовъ говоритъ въ пользу ихъ личной доблести.

Въ несомнѣнномъ родствѣ съ сказаніемъ о Кирѣ стоитъ сказаніе объ Аталантѣ. По свидѣтельству Аполлодора (III 9, 2), ее бросаетъ отецъ, опасавшійся отъ нея мужского потомства, и она была вскормлена медвѣдицей и воспитана охотниками. Необыкновенная сила и мужество отличаютъ ее съ ранней юности.—Завязка такая же, какъ у Геродота: отцу Аталанты грозитъ опасность отъ внука, но онъ предпочитаетъ не дожидаться его, обрекая на смерть малютку-дочь,—и на нее переносятся обычныя черты героевъ разсматриваемаго типа.

Довольно близокъ къ нашей группѣ разсказовъ и миѳъ о Персеѣ (Apoll. II 2, 4). Можно даже сказать, что всѣ предшествующія сказанія, несмотря на отдѣльныя миѳическія черты, не болѣе какъ героическія и историческія саги, и только здѣсь предъ нами настоящая миѳическая параллель. И въ самомъ дѣлѣ, несмотря на ярко выступающій элементъ чудесности (золотой дождь и т. п.), здѣсь опять фигурируетъ и предсказаніе, и надзоръ за царевной (мѣдная башня), и „ἔκθεσις" (вмѣстѣ съ матерью въ бочкѣ, брошенной въ море), и высокая доблесть героя (борьба съ чудовищемъ), и осуществленіе имъ приговора судьбы. Но, между тѣмъ, какъ Киръ противъ Астіага выступаетъ сознательно, Персей убилъ дѣда нечаянно, являясь лишь слѣпымъ орудіемъ рока. Послѣдняя черта существенна: она рѣзко отличаетъ Персея отъ типа мощныхъ основателей государствъ и въ то же время сближаетъ съ трагической личностью Эдипа и ея эквивалентами въ христіанскомъ преданіи. Въ миѳѣ о Персеѣ недостаетъ притомъ вскормленія ребенка животнымъ, мотива, котораго мы ни разу не теряли изъ глазъ до сихъ поръ, и который также совершенно отсутствуетъ въ сказаніи объ Эдипѣ. Послѣднее, соединяя 1-ый, 2-ой, 4-ый и отчасти 5-ый мотивъ (храбрость или политическій умъ, но не основаніе государства), развиваетъ мотивъ зловѣщаго предсказанія нѣсколько иначе. Предсказаніе это направлено столько же противъ отца (не дѣда) ребенка, сколько и противъ него самого. Если первому угрожаетъ смерть, то послѣднему бракъ съ собственной матерью. Оба они пробуютъ бороться съ предопредѣленіемъ, но, разумѣется, безуспѣшно.

Недостающій здѣсь мотивъ вскормленія животнымъ часто встрѣчается въ иной связи. Такъ Зевсъ по одному сказанію—вскормленъ на Критѣ медвѣдицей (Diod. IV 9), Ѳракъ—лебедемъ (Porph. περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων III 17), какой-то осскій герой изъ Капуи—ланью (Usener Sintfluths. S. 111); Кибелѣ пантеры и дикіе звѣри замѣняютъ мать (Bauer S. 547); близнецовъ Меланиппы питаетъ корова (Nauck FTG p. 509), фригійскаго Атиса—коза (Pausan. VII 17, 11), Телефа—опять лань (Paus. VIII 48,7). Оставленіе ребенка на произволъ судьбы мотивировано обыкновенно, какъ въ преданіи о Семирамидѣ, желаніемъ дѣвушки скрыть свой позоръ передъ отцомъ,—такъ, по крайней мѣрѣ, обстоитъ дѣло въ послѣднихъ трехъ случаяхъ. Приведенный перечень можно еще дополнить по Гигину, у котораго спеціальная глава (fab. CCLII) посвящена исчисленію тѣхъ, „qui lacte ferino nutriti sunt". Изъ нея мы узнаемъ, что кромѣ другихъ „Эгистъ, сынъ Ѳіеста и Пелопіи, вскормленъ козой ..... Антилохъ, сынъ Нестора, брошенный на Идѣ,—собакой, ... Камилла, дочь Метаба, царя Вольсковъ,—кобылою". Болѣе точныхъ свѣдѣній относительно судьбы этихъ героевъ Гигинъ, однако, не даетъ.

Въ заключеніе намъ остается упомянуть о тѣхъ чисто литературныхъ заимствованіяхъ и подражаніяхъ, для которыхъ служили образцомъ разсмотрѣнныя сказанія. Таковъ разсказъ о младенчествѣ героевъ романа Лонга (сс. 2—5), вскормленныхъ, какъ всѣмъ извѣстно, козой и овцой, таковы сказанія о вскормленіи животнымъ Париса (Apoll. III 12, 5) и Агаѳокла, зависимость которыхъ отъ Геродота доказали Робертъ и Бауэръ (A. Bauer Kyrossage S. 565—6).

Приступая къ разсмотрѣнію параллелей, почерпнутыхъ изъ преданій новыхъ народовъ, мы должны отмѣтить общую имъ всѣмъ характерную особенность, отличающую ихъ отъ античныхъ прототиповъ. Въ нихъ не слышно болѣе объ основаніи новыхъ государствъ, имя ихъ героевъ не связано съ историческими фактами первостепенной важности. За то тѣмъ сильнѣе выступаетъ физическая доблесть героевъ вездѣ, гдѣ только не мѣшаютъ этому какіе-нибудь особенные поводы. Вторую существенную особенность новыхъ параллелей составляетъ полное раздвоеніе исконной типичной формы. Первый изъ возникшихъ изъ нея двухъ рядовъ сказаній характеризуется наличностью мотива „зловѣщаго предсказанія" (1) и—при совпаденіи 2-го, 4-го и отчасти 5-го мотивовъ—отсутствіемъ мотива вскормленія животнымъ (3). Для второго ряда характерны отсутствіе мотива „зловѣщаго предсказанія" (1), замѣненнаго иной завязкой, и наличность мотива „вскормленія животнымъ" (3), при частичномъ совпаденіи въ 5-омъ (страшная сила). Мотивъ 4 (воспита-

ніе въ низкой средѣ) слить во-едино съ 3-имъ, какъ въ сказаніи о Габисѣ. Во главѣ перваго ряда слѣдуетъ поставить сказки типа „Персей". Самая чистая форма представлена одной новогреческой сказкой (Hahn № 98): царю предсказана смерть отъ руки внука, и онъ всѣхъ дѣтей, рождаемыхъ ему двумя дочерьми, бросаетъ въ море. Одинъ мальчикъ вынесенъ былъ волной на сушу и воспитанъ пастухами. „*У нихъ жилъ онъ до 12 лѣтъ и былъ очень силенъ и красивъ*". Узнавъ о появленіи чудовища Лубіи, изсушавшаго всѣ воды, онъ бросаетъ пастуховъ, убиваетъ чудовище и получаетъ въ награду руку спасенной имъ царевны. Во время свадебныхъ увеселеній случайно брошенная имъ булава смертельно поразила дѣда. Такъ исполнилось предсказаніе. Все сказанное нами раньше относительно родства сказанія о Кирѣ съ миѳомъ о Персеѣ, примѣнимо и къ данной сказкѣ, которая представляетъ прямой сколокъ послѣдняго.

Одна румынская сказка (Schott № 27) также повѣствуетъ о царѣ, который, желая уберечь дочь отъ сближенія съ мужчиной, запираетъ ее въ недоступный замокъ. Отъ запаха и сока чудеснаго цвѣтка дѣвушка забеременѣла и, заключенная въ бочку, была брошена въ море. Здѣсь она родила крѣпкаго, большого ребенка, который моментально выросъ, вышибъ дно изъ бочки и вытащилъ мать на сушу. Слѣдуетъ рядъ подвиговъ, свидѣтельствующихъ о его необычайной силѣ. Мотивъ предсказанія является здѣсь въ смягченной формѣ инстинктивнаго страха (вспомнимъ сагу о Ромулѣ). Ранняя зрѣлость героя дѣлаетъ лишними чьи-либо попеченія о немъ. Замѣтимъ кстати, что царевна здѣсь замѣняетъ Персееву Данаю. Болѣе искаженной является нѣмецкая того же типа сказка (Grimm III³ S. 103): Королевская дочь со служанкой спасаются отъ преслѣдованія мышей въ башню, окруженную водой. Испивъ воды, попавшей черезъ окно, онѣ рождаютъ по ребенку и спускаютъ ихъ въ ящикѣ въ рѣку. Рыбаки извлекаютъ ящикъ, воспитываютъ дѣтей, и одинъ изъ нихъ становится царемъ. Мотивировка заключенія дѣвушекъ заимствована изъ сказки о „Мышиной башнѣ"; изъ сравненія, однако, съ предшествующими сказками нетрудно возстановить исконную форму.—Сюда, пожалуй, слѣдуетъ также отнести двѣ сказки, несомнѣнно родственныя вышеприведеннымъ, но сильно перемѣшанныя съ почерпнутыми извнѣ элементами: новогреческую (Hahn № 45) и русскую (Аѳанасьевъ

II № 138),—послѣднюю съ оригинальнымъ новеллистическимъ развитіемъ.

Второе изъ трехъ подраздѣленій разсматриваемаго перваго ряда представлено легендами типа „Эдипъ". Характеристика его нами дана раньше, и для цѣлей нашей работы намъ немного остается прибавить теперь.

Христіанскія легенды о невольномъ отцеубійцѣ и кровосмѣсителѣ сложились и развились подъ вліяніемъ сказанія объ Эдипѣ. Широкая его популярность, не умиравшая къ концу античнаго міра (вспомнимъ трагедію Сенеки и эпопею Стація) и продолжавшая держаться во все теченіе среднихъ вѣковъ (укажемъ хотя бы на творенія школьныхъ поэтовъ въ родѣ „Плача Эдипа" и „Романа объ Эдипѣ") была причиной того, что злоключенія Лаева сына перенесены были на болѣе близкихъ христіанскому воображенію героевъ: Іуду Искаріота, („Legenda Aurea" и др.), папу Григорія („Gesta Romanorum", „Gregorius auf dem Steine" Гартмана фонъ деръ Ауе, старинный французскій романъ „Vie du pape Gregoire le Grand") и др. Передаемъ содержаніе легенды о Григоріи: Григорій — плодъ преступной связи принца Аквитаніи съ собственной сестрой. Въ сознаніи совершеннаго грѣха принцъ разстается съ сестрой и отправляется въ крестовый походъ. Ребенокъ въ бочкѣ былъ положенъ въ челнокъ и спущенъ въ море. Найденный рыбакомъ, онъ доставленъ былъ въ монастырь и отданъ на воспитаніе дочери рыбака. *Рослый и красивый*, онъ былъ въ то же время гордъ, какъ настоящій принцъ крови. *Разъ онъ побилъ даже сына своей воспитательницы*, и дѣло дошло до игумена. Послѣдній открываетъ ему тайну его происхожденія,—при ребенкѣ находилась пояснительная записка,—и юноша отправляется искать родителей. Въ родной городъ онъ попадаетъ какъ разъ во время, чтобы спасти его отъ осаждающихъ враговъ, и принцесса собственной рукой награждаетъ своего освободителя. Дѣло, однако, выясняется, и Григорій подвергаетъ себя страшному покаянію: онъ приковываетъ себя къ голому утесу среди моря и ключъ отъ цѣпи бросаетъ въ волны Такъ кается онъ 17 лѣтъ. Межъ тѣмъ въ Римѣ происходитъ выборъ папы. Ангелъ совѣтуетъ избрать Григорія. Долго его ищутъ напрасно, но, наконецъ, попадаютъ къ тому же рыбаку. Въ пойманной къ обѣду рыбѣ находятъ ключъ Григорія. Послѣдній оставляетъ утесъ, становится папой, и, прославленный чудесами и святостью,

отпускаетъ грѣхи своей матери, явившейся къ нему съ покаяніемъ. (Grabowski Br. „Podania o związkach między najbliższem rodzeństwem“ „Wisła“ 1892. t. VI). Подобно всѣмъ героямъ разсматриваемаго типа, Григорій красивъ, силенъ и храбръ и достигаетъ владѣтельнаго положенія. Но эта рыцарская доблесть отступаетъ на второй планъ предъ сверхчеловѣческой мощью его духа, явленной въ принесенномъ покаяніи. Здѣсь христіанскій аскетизмъ воспользовался древнимъ сказаніемъ, чтобы развить въ немъ идею всеочищающей силы раскаянія: послѣднее не только смываетъ съ грѣшника ужасное пятно кровосмѣшенія, но окружаетъ его ореоломъ святости и наконецъ возводитъ на престолъ св. Петра.

Третьимъ подраздѣленіемъ разсматриваемаго ряда являются сказки или, лучше сказать, повѣстенки типа „Марко богатый и Василій счастливый“. Существенная особенность этой группы повѣствованій состоитъ въ томъ, что предсказаніе о ребенкѣ угрожаетъ не дѣду его, какъ въ сказкѣ типа „Персей“, не родителямъ, какъ въ легендахъ типа „Эдипъ“, а человѣку совершенно чужому, который и пытается погубить его. Обыкновенно они передаются такъ: богатому купцу предсказывается, что родившійся только-что сынъ крестьянина станетъ со временемъ его зятемъ и будетъ владѣть его богатствомъ. Купцу удается достать младенца въ свои руки, и онъ бросаетъ его въ рѣку. Ребенокъ счастливо избѣгаетъ смерти и воспитанъ мельникомъ. Судьба нѣсколько разъ сводитъ его съ купцомъ, который всячески старается извести его (бросаетъ въ лѣсу и т. д.), но всѣ эти козни ведутъ лишь къ улучшенію участи дитяти. Встрѣтившись съ нимъ разъ на пути, купецъ отправляетъ его къ женѣ съ письмомъ, въ которомъ приказываетъ немедленно убить подателя. Но ночью письмо подмѣнено другимъ,—и, возвратившись изъ путешествія, купецъ застаетъ юношу супругомъ своей дочери. Тутъ онъ въ послѣдній разъ пытается погубить юношу, но самъ попадаетъ въ устроенную имъ западню и погибаетъ (Gliński II № 10; также Krauss II № 88; Hahn № 20; Grimm № 29; Аѳанасьевъ № 173). Какъ подобаетъ новеллистическимъ сюжетамъ, мы здѣсь обыкновенно не слышимъ о громкихъ подвигахъ найденыша. Если кой-гдѣ они и проявляются, то они обусловлены не столько его *доблестью*, сколько свойственнымъ ему необыкновеннымъ *счастьемъ*. Многократныя посягательства на жизнь дитяти, никогда не приводящія къ желанному результату, свойственны не только нашимъ сказкамъ: мы ихъ видѣли въ сказаніи о Габисѣ и Гиппоѳоѣ. Тамъ же мы замѣчали указаніе на счастье дитяти (. . per omnes casus fortuna quadam servatus . . Iust.).

Второй рядъ современныхъ параллелей составляютъ разсказы о герояхъ, воплощающихъ крайнюю физическую мощь и силу. Это представители героическаго начала въ области сказки. Они носятъ характерныя, указывающія на ихъ сущность названія: Baumdreher, Tannendreher, Felsenklipperer, der starke Hans, Hans der Bär—у нѣмцевъ; Tord-chêne, Appuie-montagne—у французовъ; Дубыня, Горыня—у русскихъ; Waligóra, Wyrwidąb—у поляковъ. Сила ихъ, какъ въ древнемъ разсказѣ о Габисѣ, представлена слѣдствіемъ вскормленія ихъ животнымъ, приспособленія къ условіямъ звѣринаго быта. Поэтому, несмотря на отсутствіе вводящаго мотива предсказанія, въ этихъ сказкахъ приходится признать прямой отголосокъ сказаній типа „Киръ“ и „Ромулъ“. Къ сожалѣнію, весьма немногія сохранили исконную форму. Къ числу наилучше сохранившихся принадлежитъ одна польская (Wójcicki, Klechdy 1876, str. 101—102):

„Жена одного охотника, собирая въ лѣсу ягоды, родила тамъ близнецовъ—мальчиковъ и сейчасъ же умерла . . . Одного вскормила волчица, другого медвѣдица. Первый назывался Валигора, второй—Вырвидубъ. Первый опрокидывалъ горы, какъ хлѣбные колосья, второй вырывалъ крѣпчайшіе дубы“. Отправились они странствовать по міру. Дорогой они приняли въ товарищи мужичка, обладателя ковра-самолета и сапоговъ „что ни шагъ—то миля, что ни прыжокъ—то двѣ“. Мужичекъ даритъ имъ по сапогу и переноситъ на коврѣ въ королевство, которое сильно страдало отъ змѣя. Съ помощью сапоговъ имъ не трудно убить змѣя и получить обѣщанную награду: они женятся на королевнахъ и послѣ смерти стараго короля наслѣдуютъ королевство.

Слѣдуетъ отмѣтить сліяніе 3-го и 4-го мотивовъ типичной формы, видѣнное уже нами въ сказаніи о Габисѣ: звѣри не только кормятъ, но и воспитываютъ малютокъ. Пребываніе послѣднихъ въ лѣсу—дѣло случая, не злого умысла,

Такую же сказку знаютъ и фламандцы (Deulin, Contes du roi Cambrinus № 1, цитируемъ по Cosquin'у „Romania“ 1879 p. 583). Король обѣщаетъ выдать одну изъ своихъ дочерей за того, кто освободитъ ихъ изъ плѣна. Jean l'Ours проситъ сковать ему крѣпкую желѣзную палицу и идетъ въ путь-дорогу. Онъ встрѣчаетъ на

пути свою кормилицу медвѣдицу, которая указываетъ ему дорогу, затѣмъ—„Tord-chêne“, котораго беретъ съ собою. Они спускаются въ подземелье, убиваетъ старичка, державшаго въ плѣну царевенъ, и освобождаютъ послѣднихъ.

Вскормленіе медвѣдицей ребенка встрѣчаемъ и въ нѣмецкой сказкѣ, сохраненной Pröhle (№ 29 Iohannes der Bär). Въ другихъ сказкахъ того же типа о вскормленіи животнымъ можно лишь догадываться, такъ напримѣръ, во французской говорится о мальчикѣ, „который былъ *найденъ въ лѣсу и былъ очень золъ*. (Cosquin LII). Кажется, на почвѣ этого типа сказокъ развились сказки о человѣкѣ—медвѣдѣ. Попеченіе, оказываемое медвѣдицей малюткѣ, могло быть понято какъ проявленіе родственныхъ чувствъ, и герой оказывается плодомъ связи медвѣдя съ похищенной имъ женщиной. Таковы герои сказокъ: французской (Cosquin № 1 Jean de l'Ours), русской (Садовниковъ № 34 „Медвѣжій сынъ“) и другихъ (см. примѣчанія къ Cosquin № 1). Въ сказкахъ о сильныхъ фигурахъ попадаются иной разъ даже нѣкоторыя частности Геродотова сказанія. Такъ въ новогреческой сказкѣ о „сильномъ Янни“ читаемъ слѣдующее:

„Жилъ былъ когда-то попъ. Жена ему родила сына, который уже на второмъ мѣсяцѣ могъ говорить и былъ такъ силенъ, что отецъ уже тогда вмѣстѣ съ другими мальчиками отправилъ его въ школу. Ходилъ туда также королевскій сынъ. Однажды оба мальчика поспорили, и поповичъ высѣкъ королевича. Послѣдній пожаловался отцу, и король прислалъ за поповичемъ двухъ служителей“. Въ дальнѣйшемъ разсказъ значительно отклоняется отъ нормальной схемы. Въ этомъ своеволіи поповича, равно какъ въ избіеніи Григоріемъ христіанской легенды сына своей воспитательницы, не трудно замѣтить сходство съ тѣмъ эпизодомъ сказанія о Кирѣ, гдѣ онъ во времы игры приказываетъ сѣчь непослушнаго сына царскаго вельможи. Съ послѣдней чертой встрѣчаемся мы еще въ германской сагѣ о Зигурдѣ, сынѣ Зигмунда изъ „Thidreksaga“ (Bauer 554—5).

Супруга Зигмунда Сисиба отказываетъ въ любви приставленнымъ къ ней въ качествѣ опекуновъ двумъ витязямъ, и они обвиняютъ ее предъ отсутствующимъ супругомъ въ нарушеніи супружеской вѣрности. По распоряженію послѣдняго, она должна быть отведена въ лѣсъ и съ отрѣзаннымъ языкомъ брошена на произволъ судьбы. При исполненіи приговора витязи поссорились. Межъ тѣмъ Сисиба

разрѣшается отъ бремени и, успѣвъ сложить малютку въ стеклянной сосудъ, умираетъ. Одинъ изъ витязей, падая раненымъ на землю, столкнулъ сосудъ въ рѣку, и послѣдній унесло теченіемъ въ море. *Во время отлива сосудъ очутился на сушѣ.* Отъ удара о камень онъ разбился. На крикъ ребенка прибѣгаетъ собака и кормитъ его 12 мѣсяцевъ въ своей берлогѣ. Вмѣстѣ съ своей кормилицей ребенокъ приходитъ къ кузнецу Мимиру, который, *не имѣя дѣтей*, воспитываетъ его у себя. „*Девяти лѣтъ отъ роду мальчикъ былъ такъ силенъ и великъ, какъ никто изъ его сверстниковъ, но въ то же время такъ золъ, что билъ и дразнилъ подмастерьевъ* **Мимира**“.

Если завязка данной саги принадлежитъ иному сказочному комплексу,—съ ней мы еще встрѣтимся въ легендѣ о Геновефѣ,—то въ остальномъ она представляетъ большое, простирающееся даже на частности, сходство съ античнымъ преданіемъ. Мимиръ такъ же бездѣтенъ, какъ Миѳрадатъ и Фавстулъ. Бурное поведеніе Зигурда въ домѣ Мимира соотвѣтствуетъ аналогичнымъ моментамъ изъ дѣтства Кира и Ромула, и даже сосудъ, попавшій на отмель, повторяетъ корзину близнецовъ Иліи.

До сихъ поръ мы перебирали сказанія, которыя, взятыя *въ цѣломъ*, болѣе или менѣе родственны Геродотову разсказу. Но и *отдѣльные мотивы* нашего сказанія могутъ быть указаны въ различныхъ сказочныхъ конгломератахъ. Мотиву „зловѣщаго пророчества“ (1) въ сказаніяхъ о безвременно погибающихъ герояхъ я посвятилъ предшествующую главу моей работы. Мотивъ бросанія дѣтей на произволъ судьбы (2) встрѣчается во многихъ сказкахъ и въ разныхъ мотивировкахъ. Въ связи съ мотивомъ вскормленія дѣтей животнымъ (3) онъ появляется въ сказкахъ о „чудесномъ ребенкѣ и завистливыхъ теткахъ“. Такъ, новогреческая сказка (Hahn II № 69) гласитъ:

„Три сестры сидя за работой сознаются другъ передъ дружкой въ своихъ задушевныхъ мечтахъ. Старшая желаетъ выйти за царскаго повара, чтобъ ѣсть и пить сладко, средняя—за царскаго казначея, чтобы денегъ имѣть вдоволь, младшая же за самого царя, чтобы родить ему троихъ дѣтей,—солнце, луну и звѣзды. На ту пору проходилъ мимо царь и подслушалъ разговоръ сестеръ; полюбилась ему рѣчь младшей, и желанія всѣхъ исполнились. Когда женѣ царя приближалось время родить, „царь долженъ былъ итти на войну и уѣхалъ. Когда наступили роды, мать царя дала

повитухѣ щенка, котенка и мышенка съ приказаніемъ замѣнить первое дитя щенкомъ, второе—котенкомъ, третье—мышенкомъ, дѣтей же бросить въ рѣку. Повитуха однако сжалилась надъ малютками и оставила ихъ въ тростникѣ. Въ этой мѣстности жилъ бездѣтный пастухъ, который замѣтилъ, что каждое утро, когда онъ выходилъ съ своимъ стадомъ, коза отлучалась въ сторону и возвращалась съ пустымъ выменемъ. Онъ пожелалъ узнать, что дѣлаетъ она съ своимъ молокомъ, пошелъ вслѣдъ за ней и нашелъ ее кормящей троихъ дѣтей удивительной красоты. Онъ очень обрадовался своей находкѣ и занесъ дѣтей своей женѣ, которая заботливо ихъ воспитала".—Кончается, конечно, дѣло благополучно—торжествомъ угнетенной невинности: дѣти и мать, отверженная было мужемъ, возвращаются въ подобающее ихъ званію положеніе, а коварныя женщины несутъ достойное наказаніе.

Тотъ же мотивъ встрѣчается въ одной аварской (съ Кавказа) сказкѣ, переведенной Шифнеромъ въ Труд. Имп. Акад. Наукъ (3-я серія, томъ XIX 1873 № 12) и извѣстной мнѣ лишь изъ французскаго извлеченія Коскена (Cosquin, Les contes pop. lorrains, Romania 1877 стр. 243—44):

Послѣ одинаковаго съ новогреческой сказкой вступленія царь женится поочередно на двухъ старшихъ сестрахъ, а когда онѣ не исполнили данныхъ обѣщаній,—и на младшей, которая обѣщала родить ему сына съ жемчужными зубами и дочь съ золотыми волосами. Царь идетъ на войну, и въ его отсутствіе царица разрѣшается отъ бремени двумя обѣщанными дѣтьми. Старшія сестры изъ зависти бросаютъ дѣтей въ горное ущелье и посылаютъ сказать царю, что жена родила щенка и котенка. Царь приказываетъ потопить животныхъ, а жену помѣстить у входа во дворецъ такъ, чтобъ всякій могъ поносить и издѣваться надъ ней. Дѣти были вскормлены ланью и, взросши, отведены ею въ замокъ, гдѣ они живутъ вмѣстѣ съ нею. Разъ дѣвушка, купаясь въ рѣкѣ, потеряла волосъ; его находятъ тетки и догадываются, что дѣти живы. Слѣдуютъ ихъ попытки погубить дѣтей. Сестра, по наущенію подосланной тетками старухи, посылаетъ брата за вѣткой чудесной яблони и красавицей Эсенсулькаръ, добываніе которыхъ сопряжено со страшными опасностями. Благодаря помощи чудеснаго старичка, юноша все же добываетъ вѣтку и женится на красавицѣ. Наконецъ, при

посѣщеніи дѣтьми отцовскаго замка тотъ же старичекъ открываетъ царю ихъ происхожденіе.

Сюда же надо отнести одну индійскую сказку изъ сборника Miss Stokes, заимствованную нами изъ того же Коскена (Romania 1880 pages 420—422). Вступленіе опять почти то же самое. Дочь одного садовника то и дѣло говоритъ: „когда я выйду замужъ, у меня будетъ сынъ съ луной на челѣ и звѣздой на подбородкѣ". Похвальбу эту слышитъ царь и женится на ней. Черезъ годъ, когда царь былъ на охотѣ, она дѣйствительно родила такого, какъ обѣщала, сына, но четыре другія жены царя, не имѣвшія вовсе дѣтей, подкупаютъ повитуху, которая уноситъ ребенка, а сами сообщаютъ царю, что жена его родила камень. Царь приказываетъ помѣстить жену въ число служанокъ. „Повитуха межъ тѣмъ кладетъ дитя въ ящикъ и бросаетъ въ яму середь лѣса. Собака царя, слѣдовавшая за ней, открываетъ ящикъ и восхищена красотой дитяти". Слѣдуетъ совершенно своеобразное развитіе. „Чтобы скрыть дитя, она его глотаетъ, спустя 6 мѣсяцевъ на нѣсколько мгновеній возвращаетъ его на свѣтъ, спустя 6 новыхъ мѣсяцевъ она опять дѣлаетъ тоже. На этотъ разъ ее подсмотрѣлъ одинъ изъ служителей и донесъ старшимъ женамъ царя, которыя даютъ приказъ убить собаку, но послѣдняя успѣваетъ передать дитя коровѣ, которая глотаетъ его. Та же исторія повторяется съ коровой, потомъ съ лошадью царя. Но когда данъ приказъ убить лошадь, она совѣтуетъ ребенку взнуздать и осѣдлать ее, самому вооружиться и одѣться въ царское платье, — и уноситъ его въ другое царство. Сама она остается въ лѣсу, а царевичъ поступаетъ на службу къ царю подъ видомъ нищаго, — мотивъ, заимствованный изъ другого сказочнаго ряда. Тамъ онъ полюбился младшей царевнѣ, которая разъ увидала его во всей красотѣ и избрала въ мужья. Старшіе царскіе зятья имъ пренебрегаютъ, но при помощи своей лошади онъ смиряетъ ихъ спесь. Въ концѣ концовъ онъ возвращается къ отцу, гдѣ лошадь разсказываетъ всю исторію.

Въ малороссійской сказкѣ этого типа (Рудченко II № 27) восемь „сыновъ соколовъ" царицы старшія ея сестры посылаютъ „ажъ за море до змійівъ годувать", гдѣ они и выростаютъ.

Вскормленіе ребенка животнымъ находимъ мы и въ русскомъ народномъ изданіи „Исторія о львицѣ, вскормившей царскаго сына" (Москва, Сытинъ 1900). Мать царя обвиняетъ передъ сыномъ моло-

дую царицу въ томъ, что рожденные въ его отсутствіе близнецы — не его дѣти. Царь приказываетъ отвести виновную въ дремучій лѣсъ. Ночью, во время сна царицы, одного малютку похищаетъ львица и кормитъ съ тѣхъ поръ своимъ молокомъ. Царица съ оставшимся сыномъ призрѣна пустынникомъ. Питомца львицы находятъ корабельщики и привозятъ вмѣстѣ съ ней къ его отцу, царю. Здѣсь онъ храбро защищаетъ городъ отъ напавшихъ на него басурманъ и, благодаря поддержкѣ, оказанной ему подоспѣвшимъ въ рѣшительную минуту юношей, прогоняетъ ихъ совсѣмъ. Юноша этотъ—его братъ, который, узнавъ отъ матери о своемъ происхожденіи и получивъ подаренный ей царемъ перстень, отправился разыскивать отца. На побѣдномъ пиру онъ разсказываетъ свою исторію, показываетъ перстень,—и царь узнаетъ въ немъ сына. Отыскиваютъ молодую царицу, и происходитъ примиреніе царя съ женой. Обративъ вниманіе на юношу съ львицей, царица разспрашиваетъ о немъ,—и другой сынъ найденъ.

Львица, въ качествѣ кормилицы и воспитательницы, является также въ зап. европ. народной книгѣ „Императоръ Октавіанъ". У римскаго императора Октавіана рождается два сына. Мать его, не любившая молодой императрицы, вводитъ ночью въ ея спальню подкупленнаго слугу, и императоръ, заставши его тамъ, приказываетъ жену, за нарушеніе супружеской вѣрности, отвести въ лѣсъ. Ночью одного ребенка похищаетъ обезьяна, другого—львица. Перваго у обезьяны отбиваетъ рыцарь, у рыцаря—разбойники, у разбойниковъ же его покупаетъ нѣкто Климентъ, житель предмѣстья Сенъ-Жермена въ Парижѣ, и воспитываетъ какъ собственнаго сына. Между тѣмъ львицу вмѣстѣ съ малюткой грифъ переноситъ на островъ. Здѣсь онъ самъ становится жертвой львицы, которая продолжаетъ кормить дитя. Несчастную мать принимаютъ корабельщики, плывущіе въ Св. Землю. На пути они пристаютъ къ тому самому острову и видятъ ребенка у груди львицы. Императрица узнаетъ своего сына. Она беретъ его, и львица смиренно слѣдуетъ за ней на корабль. Въ Іерусалимѣ императрица находитъ пріютъ у одного дворянина. Между тѣмъ Флорентъ (такъ былъ названъ пріемышъ Климента), взросши, сталъ обнаруживать рыцарскій духъ и отличился при осадѣ Парижа султаномъ Вавилонскимъ: убилъ въ единоборствѣ языческаго великана, похитилъ султанову дочь, увелъ у него коня. Братъ его, получившій имя Ліонъ, тоже снискалъ себѣ воинскую славу во время борьбы

короля Акры съ султаномъ турецкимъ; онъ открываетъ королю свое происхожденіе и съ его позволенія отправляется къ императору, чтобы очистить имя матери. Послѣдняя ему сопутствуетъ. Съ помощью львицы онъ освобождаетъ отца и Флорента, попавшихъ въ плѣнъ къ невѣрнымъ. Въ разговорѣ съ Ліономъ императоръ сознается, что онъ грѣшенъ предъ женой и дѣтьми, слишкомъ легко повѣривъ ложному извѣту. Ліонъ приводитъ мать, и супруги узнаютъ другъ друга, а въ Ліонѣ императоръ находитъ сына. Поразительное сходство Флорента съ Ліономъ обращаетъ вниманіе императрицы: она „спрашиваетъ, кто онъ такой,—и оказывается, что это ея мнимо-потерянный сынъ".

Я, быть можетъ, излагалъ послѣднія два сказанія съ излишней для рамокъ даннаго труда обстоятельностью, но сдѣлалъ это нарочно: только при такомъ условіи поразительное сходство этихъ сказаній читателю могло представиться во всей полнотѣ. Очевидно, русское сказаніе—обработка западно-европейскаго, лишь съ отрѣшеніемъ отъ времени и мѣста, опущеніемъ всего лишняго, вставочнаго и тѣмъ, наконецъ, измѣненіемъ, что покинутая въ лѣсу мать лишается одного, а не обоихъ дѣтей. Эта основная разница обусловливаетъ остальныя.

Вскормленіе дитяти животнымъ видимъ мы, наконецъ, и въ легендѣ о Геновефѣ. Оклеветанная коварнымъ клевретомъ, Геновефа, по приказу отсутствующаго супруга, должна быть казнена въ лѣсу вмѣстѣ съ малюткой сыномъ. Исполнитель приговора щадитъ ихъ подъ условіемъ не выходить изъ лѣса. Тамъ дитя изнемогавшей отъ лишеній женщины вскормлено было посланной богомъ ланью.

Вышепредставленный анализъ и детальныя сличенія даютъ—смѣю надѣяться—право сдѣлать слѣдующій конечный выводъ: Геродотово сказаніе о Кирѣ принадлежитъ къ числу тѣхъ народныхъ произведеній, которыя постепенно изъ миѳа превратились въ сказку и до сихъ поръ продолжаютъ держаться въ живомъ преданіи. Едва ли послѣ этого слѣдуетъ прибавлять, что объ индійскомъ происхожденіи даннаго типа сказаній не можетъ быть и рѣчи.

---

§ 5. Эѳіопія, Индія, Аравія и другія страны блаженства.

Отъ потрясающихъ картинъ человѣческой жестокости и неумолимаго рока перейдемъ теперь для отдыха къ тому свѣтлому, привлекательному образу, который предстаетъ предъ нами въ Геродотовомъ описаніи страны эѳіоповъ. Давая въ одномъ мѣстѣ своего труда (III 114) лишь общую характеристику ея, какъ „лежащей на юго-западѣ крайней изъ обитаемыхъ земель, въ изобиліи производящей золото, огромныхъ слоновъ, всякія фруктовыя деревья, растущія безъ ухода, черное дерево и людей самыхъ рослыхъ, красивыхъ и долговѣчныхъ“, Геродотъ въ другомъ мѣстѣ (III 17—24) подробно рисуетъ бытъ и нравы ея жителей.

Камбизъ, затѣявъ походъ противъ эѳіоповъ, рѣшилъ прежде всего „отправить къ нимъ развѣдчиковъ, которые, подъ предлогомъ принесенія подарковъ царю, убѣдились бы воочію, существуетъ ли въ самомъ дѣлѣ „столъ солнца“, по разсказамъ находящійся въ землѣ эѳіоповъ, и обозрѣли бы все остальное. Столъ солнца—по слухамъ—таковъ: есть на предмѣстьѣ лугъ, весь покрытый жаренымъ мясомъ всякихъ животныхъ, которое нарочно кладутъ по ночамъ сановники, днемъ же съѣдаютъ желающіе изъ приходящихъ. Туземцы, однако, говорятъ, что сама земля производитъ все это каждый разъ. Вотъ каковъ т. н. „столъ солнца“. Лишь только Камбизъ пришелъ къ рѣшенію отправить соглядатаевъ, онъ призвалъ изъ гор. Элефантины ихтіофаговъ, людей знающихъ эѳіопскую рѣчь... Когда они явились къ нему, онъ, приказавъ говорить, что слѣдуетъ, послалъ черезъ нихъ эѳіопамъ дары: одежду изъ пурпура, витое изъ золота ожерелье, браслеты, сосудъ съ мνромъ и краснаго вина кувшинъ. Тѣ эѳіопы, къ которымъ послалъ ихъ Камбизъ, слывутъ самыми рослыми и красивыми изъ всѣхъ людей, да и обычаи, какъ говорятъ, имѣютъ иные, чѣмъ остальные люди, въ особенности относительно царской власти: кто у нихъ окажется самымъ рослымъ изъ всѣхъ гражданъ и силу притомъ имѣющимъ соотвѣтствующую его росту, того они удостоиваютъ царства. Къ этимъ-то людямъ прибыли ихтіофаги и, предлагая подарки царю, говорили: „Камбизъ, царь персовъ, желая заключить съ тобою дружбу и союзъ гостепріимства, прислалъ насъ съ порученіемъ вступить съ тобой въ переговоры и предлагаетъ

тебѣ въ даръ то, что ему самому доставляетъ наибольшее удовольствіе“. Царь эѳіоповъ, сообразивъ, что они пришли лазутчиками, говоритъ имъ слѣдующее: „Царь персовъ не потому прислалъ васъ съ дарами, что высоко ставитъ мою дружбу. Слова ваши—ложь: вѣдь вы пришли осмотрѣть мои владѣнія; онъ же—человѣкъ несправедливый: если бы онъ былъ справедливъ, то не пожелалъ бы чужой земли помимо своей и не сталъ бы порабощать людей, которые не причинили ему ничего дурного. И вотъ, вручая ему этотъ лукъ, передайте слѣдующее: „Царь эѳіоповъ совѣтуетъ царю персовъ тогда лишь отправляться на долгоживущихъ эѳіоповъ, да и то въ превосходящемъ числѣ, когда персы такъ же легко (какъ я) станутъ натягивать столь же великіе луки; до того же времени пусть онъ благодаритъ боговъ за то, что они не внушаютъ дѣтямъ эѳіоповъ желанія присоединить къ своей землѣ всю остальную“. Сказавъ это и спустивъ натянутый лукъ, онъ передалъ его пришельцамъ. Взявъ пурпуровую одежду, онъ сталъ спрашивать, что это такое и какъ сдѣлано. Когда ихтіофаги сказали истину объ окраскѣ пурпуромъ, онъ назвалъ фальшивыми людей этихъ, фальшивой и ихъ одежду. Затѣмъ онъ разспрашивалъ относительно золотого ожерелья и браслетовъ. Когда ихтіофаги объяснили ему ихъ изготовленіе, царь засмѣялся и, считая ихъ оковами, сказалъ, что есть у нихъ оковы покрѣпче этихъ. Далѣе онъ спрашивалъ относительно мνра. Когда они сказали, какъ оно приготовляется и какъ имъ намазываются, онъ произнесъ то же самое, что и объ одеждѣ. Когда онъ дошелъ до вина и узналъ, какъ оно дѣлается, то, очень довольный питьемъ, онъ спросилъ, чѣмъ питается царь и какъ долго, въ лучшемъ случаѣ, живутъ персы. Тѣ отвѣчали, что питается онъ хлѣбомъ,... высшій же предѣлъ человѣческой жизни—80 лѣтъ. На это царь эѳіоповъ сказалъ, что онъ нисколько не удивляется, что, питаясь навозомъ, они живутъ такъ недолго; но и до этого возраста они бы не доживали, если бы не подкрѣплялись этимъ напиткомъ,—здѣсь онъ указалъ на вино,—въ немъ-де заключается единственное преимущество персовъ передъ эѳіопами. Когда ихтіофаги съ своей стороны спросили царя относительно возраста, достигаемаго эѳіопами и относительно ихъ образа жизни, онъ отвѣтилъ, что большинство доживаетъ до 120 лѣтъ, иные переходятъ даже этотъ срокъ; пищею же имъ служитъ жареное мясо, питьемъ — молоко. Еще удивлялись ихтіофаги числу лѣтъ, какъ ихъ по-

вели къ одному источнику, отъ котораго кожа омывающихся становилась болѣе лоснящеюся, чѣмъ отъ масла, запахъ же его напоминалъ фіалку. Вода этого источника такъ по ихъ словамъ рѣдка, что ничто не можетъ на ней держаться,—ни дерево, ни даже то, что легче дерева, все идетъ ко дну; благодаря этой-то водѣ они, если вѣрить разсказамъ, живутъ такъ долго. Отъ этого источника ихтіофаговъ повели въ тюрьму, гдѣ всѣ закованы были въ золотыя цѣпи. За то мѣдь у этихъ эѳіоповъ—самый рѣдкій и драгоцѣнный металлъ. Осмотрѣвъ тюрьму, ихтіофаги осмотрѣли также и такъ называемый столъ солнца. Послѣ всего они обозрѣли гробницы, которыя, какъ они передаютъ, сооружаются изъ стекла... Осмотрѣвъ все, ихтіофаги возвратились назадъ. Когда они сдѣлали докладъ царю, то Камбизъ, воспылавъ гнѣвомъ, отправился противъ эѳіоповъ".— Походъ, предпринятый со всею поспѣшностью, былъ, конечно, неудаченъ, и Камбизъ, потерявъ отъ голода значительную часть войска, возвратился назадъ, не дойдя даже до границъ благодатной страны [1]).

Итакъ, въ Эѳіопіи мы видимъ совершенно своеобразную страну, способную вызывать зависть и удивленіе всего свѣта. Расположена она далеко,—на самомъ краю населеннаго міра (ἐς τὰ ἔσχατα γῆς: III 25, 5). Ни родовитость, ни богатство не имѣютъ тамъ никакого значенія, и царемъ избирается самый сильный и красивый мужчина. Тяжелый трудъ изъ-за куска насущнаго хлѣба тамъ не существуетъ,—земля сама въ изобиліи доставляетъ готовую уже пищу, и за столомъ солнца всякій можетъ найти приходящееся ему по вкусу жаркое. Поддерживаемыя питательной и здоровой пищей, силы человѣка тамъ развиваются непомѣрно,—громадныхъ эѳіопскихъ луковъ никто изъ сосѣдей не въ состояніи натянуть. Благовонная вода изъ чудеснаго источника вполнѣ замѣняетъ масло, и пользованіе ею доставляетъ людямъ долговѣчіе: они живутъ по 120 и болѣе лѣтъ; не даромъ называются они μακρόβιοι. Гдѣ потребности человѣка удовлетворены, а богатство не даетъ никакого значенія, тамъ оно лишается всякой цѣны: изъ золота дѣлаютъ цѣпи для узниковъ,—печальное доказательство, что даже при лучшемъ общественномъ устройствѣ человѣчество не можетъ обойтись

[1]) См. также Solin. 30, 9—11 и Mela III 9, 1 2 (τράπεζα ἡλίου); Heliodor IX 1 (χρυσᾶ δεσμά).

безъ тюрьмы,—а изъ стекла, цѣнимаго на вѣсъ золота еще во вѣкъ Геродота,—гробницы для покойниковъ. За то мѣдь, доставляющая оружіе, цѣнится тѣмъ выше, чѣмъ больше вожделѣній вызываетъ въ сосѣдяхъ благосостояніе страны.

Правда, въ описаніи Геродота рѣзкія очертанія сглажены, краски смягчены, и все, по возможности, сведено къ масштабу дѣйствительной жизни. Такъ, въ описаніи τράπεζα ἡλίου дѣло представлено такъ, будто сановники безплатно угощаютъ народъ, издѣваясь надъ его легковѣріемъ, но уже самый терминъ οἱ ἐν τέλει (=очередные сановники), предполагающій такое же правильное чередованіе магистратовъ, какое мы видимъ въ развитыхъ политическихъ общинахъ Греціи, доказываетъ, что мы имѣемъ дѣло съ позднѣйшей, мнимо исторической комбинаціей, а не съ подлинной чертой народнаго преданія. Несмотря на такую переработку въ раціоналистическомъ духѣ [1]) разсказъ этотъ все еще сохранилъ такъ много сказочнаго, что мы безъ труда узнаемъ въ немъ одну изъ версій чрезвычайно распространенной сказки о странѣ блаженства, въ которой человѣчество воплотило высшій идеалъ счастливой и безмятежной жизни. Видоизмѣняясь одновременно съ развитіемъ человѣчества, она дошла до насъ въ нѣсколькихъ формахъ. Древнѣйшая изъ нихъ—легенда о т. н. „золотомъ вѣкѣ", тѣснѣйшимъ образомъ примыкающая къ миѳу. По ней благополучію человѣческаго рода соотвѣтствуетъ нравственное его совершенство. Такъ, у Гезіода читаемъ:

„Безсмертные боги, владыки Олимпа, прежде всего создали золотой родъ мыслящихъ людей. Находились они подъ властью Крона, царствовавшаго тогда на небѣ; жили же они беззаботно, какъ боги, вдали отъ трудовъ и бѣдствій. Не было у нихъ жалкой старости: всегда одинаково владѣя руками и ногами, они веселились на пирахъ, свободные отъ всякихъ бѣдствій. Смерть ихъ была подобна сну. Даны имъ были всѣ блага, и хлѣбородная земля сама приносила плодъ, обильный и тучный" (Hesiod. Ἔ. κ. Ἡ. 109—118).

[1]) Раціонализаціи этой однако мы не въ правѣ приписать самому Геродоту: разсказъ введенъ словами: ἡ δὲ τράπεζα τοῦ ἡλίου τοιήδε τις λέγεται εἶναι и заключенъ подобнымъ оборотомъ: ἡ μὲν δὴ τράπεζα τοῦ ἡλίου καλευμένη λέγεται εἶναι τοιήδε (III 18).

Здѣсь нѣтъ прямыхъ указаній на невинность человѣка, но она вытекаетъ изъ сопоставленія этого перваго поколѣнія людей съ послѣдующимъ, которое, „созрѣвъ... въ безуміи своемъ не могло ни воздержаться отъ взаимныхъ насилій, ни служить богамъ“ (vv. 131—135). Овидій (Met. I 89—112), придерживаясь довольно близко Гезіода, рисуетъ ту же картину, обогащая ее нѣсколькими новыми чертами вполнѣ народнаго характера: „Молочныя, нектаровыя текли рѣки, и желтый медъ струился изъ зеленаго дуба“ (vv. 111—112). У него тоже въ этотъ славный золотой вѣкъ люди „безъ всякаго карателя, по доброй волѣ, безъ закона хранили вѣру и правду“. Не даромъ Эмпедоклъ воспользовался иными чертами легенды о „золотомъ вѣкѣ“ для обрисовки своего царства безусловной любви (Porph. De abst. II 21). Другія обработки этого сказанія, представленныя, напримѣръ, Аратомъ (Phaen. 100—136) и его римскими переводчиками Германикомъ (Arat. 97 sqq) и Авіеномъ (Arat. 277 sqq), вращаются въ той же сферѣ традиціонныхъ образовъ [1]). Но вмѣстѣ съ потерянной человѣкомъ невинностью миновалъ золотой вѣкъ, и земля сокрыла царство Сатурна. Оно однако не исчезло безслѣдно, а продолжало жить въ памяти народа. Среди тяжелыхъ жизненныхъ условій, налагающихъ на человѣка иго желѣзной необходимости, среди полнаго господства права сильнаго, взоръ человѣка съ тоской возвращался въ то лучезарное прошлое, гдѣ жилось такъ легко и свободно, гдѣ не было ни войны, ни рабства, ни голода, ни болѣзней. Мало того: не находя утѣшенія даже въ вѣрѣ въ загробную жизнь,—вѣдь „лучше быть послѣднимъ батракомъ на землѣ, чѣмъ царемъ въ царствѣ мертвыхъ“ восклицаетъ Ахиллъ устами Гомера (Odyss. XI 489—491),—человѣкъ не могъ примириться съ утратой своей мечты, съ мыслью, что истекъ уже срокъ царству Сатурна: если нѣтъ счастья среди равныхъ ему, если не находитъ его обыкновенный человѣкъ, то, быть можетъ, скрыто оно гдѣ-то вдали,—за бурнымъ океаномъ, за высокими горами, куда не проникала еще стопа путешественника. Туда-то особенная милость боговъ переноситъ иногда избранныхъ героевъ,—и они живутъ тамъ вѣчно въ полномъ обладаніи душевныхъ и тѣлесныхъ силъ (Rohde, Psyche I² S. 69 ff.). „Не суждено тебѣ, божественный Менелай“,

[1]) Подробный перечень относящихся сюда мѣстъ—см. у E. Rohde, Griech. Rom. 1876, 201—2, Anm. 2.

читаемъ въ Одиссеѣ (IV 561—569), „почить въ конеродномъ Аргосѣ и познать смерть: нѣтъ, въ Элизейскія поля пошлютъ тебя безсмертные,—на край свѣта, гдѣ властвуетъ бѣлокурый Радаманѳъ (самая легкая жизнь удѣлъ тамъ безсмертныхъ; нѣтъ тамъ ни снѣга, ни зимнихъ бурь, ни дождя, но всегда сладкозвучныя дуновенія Зефира шлетъ тамъ Океанъ въ прохладу людямъ)—за то, что ты мужъ Елены и зять Зевса“. Элизейскимъ полямъ равносильны „Острова блаженныхъ“, овѣваемые вѣтеркомъ съ океана, гдѣ цвѣты сверкаютъ золотомъ и на сушѣ съ блестящихъ деревъ, и въ водѣ, питаемые ею (Pind. Olymp. II 75—83). Тамъ (по позднѣйшему преданію) живутъ праведники, выдержавшіе искусъ земной жизни, проводя время въ сплетаніи вѣнковъ въ „благочестивыхъ совѣтахъ Радаманѳа“ (Pind. l. c.). Существуютъ даже цѣлые народы, которые за свое благочестіе пользуются благоволеніемъ боговъ и гдѣ-то въ далекой странѣ наслаждаются высшимъ счастьемъ. Таковы гипербореи — эти „загорніе люди“ (См. Zielinski „Βορείγονοι“ in „Xenien der 41 Versamml. deutsch. Philologen“ 1891), къ которымъ, по словамъ Пиндара, „ни на кораблѣ, ни пѣшкомъ не найдешь легко пути“, которыхъ нѣкогда Персей засталъ приносящими Аполлону „славныя гекатомбы ословъ“ и которыхъ вѣчнымъ пирамъ и молитвамъ болѣе всего радуется Сребролукій (Pyth. X 46—55);—гипербореи, которые, по словамъ Геродота, ни съ кѣмъ не воюютъ и отъ которыхъ повсюду распространился обычай посвящать богамъ первинки плодовъ (IV 13, 32—33). Таковы и живущіе на далекой окраинѣ міра „чистые“ (ἀμύμονες) эѳіопы. Тамъ, въ странѣ этихъ „крайнихъ изъ людей“, находится, по словамъ Эсхила, „всепитающее озеро, гдѣ всевидящій Геліосъ омываетъ всегда безсмертное свое тѣло и усталыхъ коней теплыми струями нѣжной воды“ (fragm. 186); туда также часто отправляются боги принять тучныя, какъ нигдѣ, гекатомбы (Hom. Il. I 423; XXIII 205; Odys. I 22). Таковы гостепріимные феаки, житье которыхъ такъ привлекательно описываетъ Гомеръ:

Какъ солнце или луна, сіяетъ надъ Схеріей дворецъ Алкиноя съ мѣдными стѣнами и золотыми дверями, доступъ къ которымъ охраняютъ золотые и серебряные львы, хитрое созданіе Гефеста. Тамъ, на пышныхъ сѣдалищахъ, подъ звуки музыки и пѣсенъ, днемъ и ночью пируютъ вожди феаковъ. Кругомъ раскинулся широкій садъ, гдѣ, лелѣемые нѣжнымъ Зефиромъ, круглый годъ зрѣютъ и

наливаются сочные плоды. Даже единственная забота феаковъ—отправленіе на родину заблудившихся странниковъ, не много причиняетъ имъ труда: чудесные ихъ корабли сами знаютъ дорогу, по быстротѣ же они не имѣютъ себѣ равныхъ. Бѣда лишь въ томъ, что забота ихъ о странникахъ навлекаетъ на нихъ гнѣвъ Посейдона, который не прочь иной разъ превратить въ скалу ихъ корабль (Odyss. VII 84 sqq). Сюда, наконецъ, относятся тѣ „дивные гиппомолги и питающіеся молокомъ абіи, справедливѣйшіе изъ людей“, которыхъ самъ Зевсъ удостоиваетъ своего милостиваго взгляда (Il. XIII 5—6).

Всѣ эти образы изобилуютъ миѳическими элементами: люди здѣсь поставлены въ тѣсное взаимодѣйствіе съ богами. Мало того: достаточно сравнить эти мотивы въ древнѣйшей ихъ формѣ у Гомера и Гезіода съ тѣмъ представленіемъ, какое имѣли греки о блаженной жизни боговъ, чтобъ стало очевиднымъ, что какъ легенда о золотомъ вѣкѣ, такъ и легенда объ островахъ, странѣ блаженства, обѣ выросли на почвѣ одного и того миѳическаго образа,—свѣтлаго жилища боговъ. „Такъ сказавши, удалилась свѣтлоокая Аѳина на Олимпъ, гдѣ, говорятъ, находится прочное жилище боговъ. Не потрясаютъ его вѣтры, не мочитъ дождь, не засыпаетъ снѣгъ, но безоблачное высится небо и яркій льется свѣтъ. Тамъ во всѣ дни веселятся блаженные боги“ (Odyss. VI 41—46). Яркій свѣтъ, отсутствіе рѣзкихъ атмосферическихъ колебаній, спокойное, жизнерадостное существованіе—черты, которыя мы видѣли уже въ предшествующемъ. Правъ поэтому Usener (Sintfluthsagen S. 202), утверждая, что „краски для этихъ представленій даны были напередъ,—страна боговъ доставила ихъ. Образъ небесъ.... перенесенъ здѣсь на землю“.

Въ подтвержденіе этой мысли я лично могу привести еще одинъ фактъ. Дикія, горныя вершины, пробѣгаемыя Діонисомъ въ сопровожденіи неистоваго сонма его служительницъ, подъ стопами бога совершенно пресуществляются. „Ῥεῖ δὲ γάλακτι πέδον, ῥεῖ δ' οἴνῳ, ῥεῖ δὲ μελισσᾶν νέκταρι“ восклицаетъ въ „Вакханкахъ“ (vv. 143—144) Эврипидъ и, какъ бы очарованный собственнымъ видѣніемъ, онъ въ той же драмѣ еще разъ возвращается къ нему въ болѣе спокойномъ уже, эпическомъ тонѣ. „Одна (изъ вакханокъ) ударила ѳирсомъ о скалу,—и брызнула искрящаяся струя воды; другая уперлась древкомъ въ землю,—и источникъ вина послалъ ей

богъ;—кому же хотѣлось бѣлаго молока, тѣ, концами пальцевъ разгребая почву, находили его цѣлые ручьи. Въ то же время съ плющевыхъ жезловъ стекали капли сладкаго меда“ (vv. 704—711). Это расточительное изобиліе, эти ручьи молока и вина намъ не разъ еще придется видѣть въ позднѣйшихъ сказаніяхъ о „странѣ блаженства“.

Точка отправленія представленій этихъ была, конечно, забыта, миѳическія примѣси постепенно отпали,—и разсказъ получилъ вполнѣ свѣтскій характеръ. Если, напримѣръ, Гекатей изъ Абдеры (конецъ IV в.), составившій цѣлый романъ о гипербореяхъ, стоитъ еще всецѣло на почвѣ древнѣйшихъ о нихъ сказаній, представляя ихъ народомъ жрецовъ, въ полномъ довольствѣ (имъ земля дважды въ годъ приноситъ жатву) и безпрестанныхъ пѣснопѣніяхъ дожидающихся свѣтлаго пришествія Аполлона, который каждые 10 лѣтъ самъ является къ нимъ съ киѳарой въ рукѣ, въ сопровожденіи безчисленныхъ стай лебедей (C. Müller F. H. G. II 386—88), то для другихъ гипербореи—дѣйствительно существующій народъ, пріурочиваемый къ опредѣленному мѣсту и описываемый съ научной обстоятельностью. Такъ Мела, помѣщающій ихъ на границѣ Азіи и Европы, „повыше Аквилона и Рипейскихъ горъ“ (весьма распространенная въ древности народная этимологія, основанная на ошибочномъ сближеніи слова гипербореи съ „βορέας, βορρᾶς“ = aquilo), подъ самымъ полюсомъ, разсказываетъ о нихъ слѣдующее: „Страна тамъ свѣтлая, залитая солнцемъ, сама собой плодородная. Жители—самые справедливые, да и живутъ они дольше и счастливѣе, чѣмъ какіе бы то ни было другіе люди, такъ какъ, наслаждаясь постоянно праздничнымъ досугомъ, не знаютъ они ни войнъ, ни распрей,—усердные служители Аполлона“... „Населяютъ они лѣса и рощи, и когда уже является у нихъ не столько отвращеніе къ жизни, сколько сытость ею,—съ неомраченнымъ лицомъ, возложивъ на голову вѣнокъ, они сами съ извѣстной скалы бросаются въ море, что является у нихъ лучшимъ погребеніемъ“... „Солнце тамъ не каждый день восходитъ, какъ у насъ, а лишь въ весеннее равноденствіе, заходя въ осеннее, и 6 мѣсяцевъ все длится день и столько же ночь“ (III 5), такъ что—продолжаетъ Плиній (n. h. IV 90), который, правда, скептически относится къ этому извѣстію—„они сѣютъ утромъ, жнутъ въ полдень, вечеромъ собираютъ плоды, а къ ночи скрываются въ пещеры“ (см. также Со-

линъ l. c. 14—16; остальныя свидѣтельства см. Ukert, Geogr. d. Gr. и R. III 393—406). Если иныя черты даннаго сказанія—напримѣръ, необыкновенная длина лѣтнихъ дней, отсутствіе постоянныхъ жилищъ—объясняются климатическими условіями сѣверныхъ странъ и характеромъ кочевыхъ ихъ жителей, то остальное—чистый вымыселъ сказочнаго характера.

Эта свободная отъ всякихъ миѳическихъ и легендарныхъ примѣсей, заманчивая сказка о странѣ блаженства такъ и просится подъ перо поэта, и художественное ея значеніе было по достоинству оцѣнено въ литературѣ. Цѣлый рядъ аттическихъ комиковъ—Кратинъ (Πλοῦτοι), Кратетъ (Θηρία), Ферекратъ (Ἄγριοι, Πέρσαι), Эвполидъ (Χρυσοῦν γένος) и Телеклидъ (Ἀμφικτίονες)—обрабатывали мотивъ этотъ въ произведеніяхъ, которыя по своей фантастичности могутъ быть сопоставлены съ новѣйшими „féeries“. Въ нихъ изображалась жизнь полная нѣги и наслажденій, свободная отъ физическаго труда, столь ненавистнаго грекамъ; а трудный вопросъ, какъ при такомъ образѣ жизни обойтись безъ рабства, несовмѣстимаго съ представленіемъ объ идеальныхъ формахъ общежитія, рѣшался весьма просто,—введеніемъ самодвижущейся утвари. Тамъ звѣри и птицы говорили и жили въ дружбѣ и мирѣ съ людьми, отказавшимися отъ мясной пищи и возвратившимися къ обычаямъ Сатурнова вѣка (Zielinski, Die Märchenkomödie in Athen. S. 20 ff.).—О распространенности и популярности этой сказки свидѣтельствуютъ многочисленные ея слѣды въ народныхъ пословицахъ (Crusius, Märchenreminiscenzen im antiken Sprichwort. S. 36 ff.). При всей своей краткости и фрагментарности, вмѣстѣ взятые, они укладываются въ довольно полную картину этого волшебнаго міра. „Тамъ видимъ мы жизнь по истинѣ молотую и печеную (βίος ἀληλεσμένος καὶ μεμαγμένος). Тамъ текутъ рѣки вина и меда (ἑσμοὶ οἴνου...) и сливаются въ цѣлое море благъ (θάλασσα ἀγαθῶν). Тамъ бываетъ птичье молоко (γάλα ὀρνίθων, lac gallinaceum), даже собакъ тамъ кормятъ пряниками. Жареные дрозды тамъ попадаютъ прямо въ ротъ, а печеные поросята бѣгаютъ по улицѣ (dices hic porcos coctos ambulare, Petron. 45). Цѣлый быкъ стоитъ полушку [1]). Деньги тамъ падаютъ вмѣсто града (δραχμὴ χαλαζῶσα). Золото носится въ воздухѣ и вдругъ осыпаетъ прохожаго (χρυσῷ καταπάττειν). Драгоцѣнности мѣряй

[1]) Срвн. русскую пословицу „за моремъ телушка полушка“ и польскую „za morzem wół po groszu“.

хоть четверикомъ (μεδίμνῳ ἀπομετρεῖν τἀργύριον). Тамъ возвышаются золотыя горы (χρυσᾶ ὄρη, montes aurei) и текутъ одаренные рѣчью серебряные источники (ἀργύρου κρῆναι λαλοῦσαι, aquae vocales)... Словомъ, при такомъ изобиліи, не знаешь, за что приниматься, и это единственная бѣда“ (Crusius 37—8).

Такой же веселый, мѣстами насмѣшливый характеръ носитъ Лукіаново описаніе островов блаженныхъ. Мы сообщимъ изъ него лишь тѣ черты, которыя, повидимому, восходятъ къ народному преданію.

Миновавъ колонну, отмѣчающую предѣлъ походовъ Геракла и Діонisa, Лукіанъ съ товарищами переживаетъ самыя странныя приключенія. Онъ попадаетъ на луну, гдѣ осматриваетъ колодезь, въ который можно слышать, и зеркало, въ которомъ можно видѣть все, что ни дѣлается по всему свѣту (Ἀλ. ἱστ. I 26); онъ пристаетъ къ сырному острову на молочномъ океанѣ (II 3), посѣщаетъ островъ блаженныхъ. Уже на встрѣчу путешественнику несется оттуда благовонный, нѣжный вѣтерокъ. Городъ весь сооруженъ изъ золота, а утварь въ немъ вся изъ драгоцѣнныхъ камней. Страну, покрытую никогда не увядающей зеленью, орошаютъ 365 источниковъ меда, 7 рѣкъ молока и 8—вина. Вмѣсто зеренъ пшеничные колосья несутъ тамъ маленькіе готовые хлѣбы. Разумѣется, жители здѣсь не знаютъ труда: они спятъ на цвѣтахъ и проводятъ время въ безпрерывныхъ пирахъ. Возлѣ каждаго растетъ стеклянное дерево съ винными стаканами вмѣсто плодовъ; кому хочется пить, тотъ отламываетъ одинъ изъ стакановъ, который самъ собой наполняется питьемъ. Послѣдняя черта замѣнила производимое самой землей жаркое „стола Солнца“,—слишкомъ тяжелую, пожалуй, пищу для тѣхъ „безплотныхъ тѣней“ (ἀσώματοι σκιαί II 12), которыми Лукіанъ населяетъ островъ.

Время однако шло, и вліяніе болѣе зрѣлыхъ представленій скоро начало сказываться. Греческія триремы изборОздили во всѣхъ направленіяхъ Средиземное море, открыли себѣ путь въ далекій Понтъ и миновали Геракловы столбы,—и нигдѣ не встрѣтили слѣдовъ вожделѣнной земли. Успѣхи просвѣщенія, связанные съ развитіемъ философіи и точныхъ наукъ, подорвали вѣру въ возможность подобныхъ отношеній. И вотъ наравнѣ съ Μακαρία, прежнимъ терминомъ для страны блаженства, является новый—Ἄφανναι, уже явственно указывающій на нереальность и безпочвенность обозначаемаго имъ представленія. При всей своей призрачности Ἄφανναι

не исчезли изъ народнаго воображенія. По свойственной человѣку склонности издѣваться надъ развѣнчанными идеалами, пронизировать надъ предметами благоговѣйнаго недавно почитанія,—какъ бы въ отместку за собственное неразумѣніе, введшее его было въ заблужденіе, онъ не прочь позабавить себя карикированіемъ своей прежней мечты при помощи разнаго рода преувеличеній, слишкомъ рѣзкаго сопоставленія красокъ. Идеальный міръ превращается въ міръ на изнанку, въ карикатуру жизненныхъ отношеній.

Въ изображеніе вкрадывается элементъ комизма, сатиры. Элементъ этотъ чувствовался уже въ иныхъ изъ приведенныхъ поговорокъ и въ Лукіановомъ описаніи островов блаженныхъ, но съ особенной силой выразился въ другой группѣ поговорочныхъ реченій, которыя по мнѣнію древнихъ грамматиковъ представляютъ риторическія фигуры для выраженія явныхъ невозможностей, но которыя справедливѣе принимать вмѣстѣ съ Крузіусомъ за остатки, обрывки пародированнаго сказанія о странѣ блаженства. Воспользуемся опять словами этого ученаго: „Кто хочетъ отправиться въ этотъ міръ на изнанку, тотъ садится верхомъ на лань или зайца (νεβρῷ ἱππεύειν). Въ концѣ концовъ онъ проскальзываетъ сквозь ворота, узкія какъ отверстіе иглы, или сквозь кольцо (διὰ δακτυλίου δεῖ σε ἑλκυσθῆναι). Тамъ видитъ онъ странныя вещи. Съ моря идутъ тучи изъ песка (ἐκ πόντου κόνιν κυλίνδεις). Притомъ море имѣетъ сладкій вкусъ и впадаетъ въ рѣку. Рѣки текутъ тамъ вспять (ἄνω ποταμοί). Горы рожаютъ и производятъ на свѣтъ мышь (ὤδινεν ὄρος μῦν ἐγέννησεν). Волки и ослы летаютъ по воздуху (λύκου πτερά, ὄνος πτερωθείς). Оселъ играетъ на лирѣ (ὄνος λύραν). Повозка тащитъ вола (ἄμαξα τὸν βοῦν ἕλκει). Волкъ стережетъ стадо овецъ (λύκος οἶν ποιμαίνει), лань одолѣваетъ льва (νεβρὸς τὸν λέοντα) и ракъ бѣжитъ быстрѣе зайца (κάρκινος λαγὼν αἱρεῖ). Левъ становится кроткимъ и даетъ себя стричь (λέοντα ξυρεῖν), напротивъ, заяцъ превращается въ хищнаго звѣря и жаждетъ крови (δασύπους κρεῶν ἐπιθυμεῖ), лягушки научились пить вино (βατράχῳ οἰνοχοεῖν). Жители страны—странные малые. Они вьютъ веревки изъ песка, или отрубей (ἐκ ψάμμου σχοινίον πλέκειν), ими-то они впрягаютъ дельфиновъ въ ярмо, если, конечно, упряжи не съѣли быки и ослы [1]). Они стригутъословъ (ὄνου πόκοι) и доятъ козловъ (τράγον

[1]) По всей вѣроятности, подражаніе этой сказочной чертѣ имѣемъ мы въ томъ эпизодѣ романа Лонга, гдѣ козы перегрызаютъ плетенку изъ молодыхъ вѣтокъ, которой корабль молодыхъ меѳимнейцевъ привязанъ былъ къ берегу, послѣ

ἀμέλγειν, caprimulgus), пользуются плугомъ вмѣсто копья, а воломъ вмѣсто охотничьей собаки (ἀρότρῳ ἀκοντίζειν, βοΐ κυνηγετεῖν). Они носятъ воду рѣшетомъ, варятъ уху, прежде чѣмъ наловить рыбъ, и снимаютъ кожу съ животнаго, прежде чѣмъ убить его. Они имѣютъ сердце—не въ надлежащемъ мѣстѣ и защищаютъ панцыремъ и щитомъ самое невѣроятное мѣсто своей оборотной стороны“ (l. l. p. 38—39).

Μακαρία, Ἄφανναι не составляютъ исключительнаго достоянія классическихъ народовъ. Уже въ глубокой древности существовала эта страна у египтянъ. Ее именно слѣдуетъ, по всей вѣроятности, видѣть въ загадочномъ „островѣ двойника“ (l'île de Double) изъ сказки о потерпѣвшемъ крушеніе мореплавателѣ (Le naufragé), которую изъ папируса XII династіи, составляющаго собственность петербургскаго Эрмитажа, извлекъ въ 1881 г. В. Голенищевъ (Maspero, Les contes popul. de l'Egypte anc. ed. 1889 p. 131—146). Герой сказки попадаетъ на заброшенный далеко среди моря уединенный островъ. Онъ, вообще, не доступенъ человѣку и при приближеніи послѣдняго погружается въ морскія волны. „Тамъ ни въ чемъ нѣтъ недостатка, и онъ преисполненъ всѣхъ благъ“ (l. l. p. 141). Носитъ онъ характерное названіе острова двойника—l'île de Double. Le double, по словамъ Maspero, это душа, переживающая разрушеніе тѣла и все таки, по представленіямъ египтянъ, нуждающаяся въ кровѣ, одеждѣ и пищѣ. Такимъ образомъ, островъ этотъ и по названію своему и по значенію соотвѣтствуетъ Μακάρων νῆσος грековъ (Maspero l. c. introduct. XCV—XCIX).

Представленіямъ этимъ не остались чужды и древніе евреи. Въ изображеніи „обѣтованной земли“ въ книгѣ Чиселъ (гл. XIII) многое напоминаетъ намъ „Макарію“. Соглядатаи израильтянъ, соотвѣтствующіе по роли своей Камбизовымъ посламъ, возвратились назадъ съ виноградною кистью, которую два человѣка насилу донесли на шестѣ, и разными другими плодами. „Ходили мы въ землю“, говорили они, „... которая подлинно течетъ молокомъ и медомъ. Но жителей она имѣетъ весьма сильныхъ (l. l. 28—19)... Не можемъ мы идти противъ народа сего, ибо онъ сильнѣе насъ (32)... Земля, которую мы осмотрѣли, есть земля, поядающая живущихъ на ней,

чего отливъ уноситъ его въ море (II 13—14). Что это черта не бытовая, на это есть указанія въ самомъ текстѣ: „Кто здравомыслящій повѣритъ, что корабль съ такимъ богатствомъ привязанъ былъ вѣткой?“ (II 16)—такъ выражается одинъ изъ героевъ романа.

и всѣ люди, которыхъ мы видѣли на ней,—превысокаго роста. Тамъ видѣли мы исполиновъ, сыновъ Энаковыхъ, и были мы предъ ними какъ саранча" (33—34).

Въ позднѣйшее время греческая Μακαρία живетъ подъ именемъ „Schlaraffenland" у нѣмцевъ, подъ именемъ „alma citta di Cuccagna"—у итальянцевъ, „le pays de Cocagne"—у французовъ, „Cockeney"—у англичанъ (Grimm, Kind. u. Hausm. III S. 240), и безъ опредѣленнаго названія—у славянскихъ народовъ. Въ развитіи этой сказки мы можемъ указать всѣ выше характеризованныя стадіи. Возникла она на почвѣ разсказовъ полумиѳическаго характера, восходящихъ отчасти къ общечеловѣческому преданію о потерянномъ раѣ, отчасти къ древнему представленію о загробномъ блаженствѣ праведниковъ,—въ обоихъ случаяхъ благополучію человѣка сотвѣтствуетъ его нравственное совершенство. Къ первому разряду относятся легенды въ родѣ слѣдующей (Grimm № 194): „Давно, давно, когда еще Господь самъ ходилъ по землѣ, плодородіе почвы было гораздо больше, чѣмъ теперь. Тогда хлѣба приносили плодъ не въ самъ-50 или-60, а въ самъ-400 и-500. Тогда росли зерна на стеблѣ съ низу до самаго верха, такъ что колосъ былъ такъ же дорогъ, какъ и стебель". Но люди были легкомысленны и не умѣли цѣнить божьяго дара,—и когда разъ одна мать стала очищать упавшаго въ лужу ребенка горстью колосьевъ, то Господь прогнѣвался и въ наказаніе сократилъ колосья до настоящей длины. Подобное сказаніе встрѣчаемъ мы у южныхъ славянъ (Krauss II № 92): Въ былое время деревья являлись на зовъ человѣка и сами укладывались въ печку, такъ что не нужно ихъ было срубать, пилить на части и нести на плечахъ домой. Но вотъ разъ одна старуха, не довольствуясь уже тѣмъ, что выбранный ею букъ слѣдуетъ за ней, захотѣла сама на немъ прокататься и сѣла на одну изъ вѣтвей,—въ ту же минуту раздался громовой голосъ, который запретилъ деревьямъ оказывать впредь услуги людямъ.

Ко второму разряду относится, напримѣръ, нѣмецкая сказка „Frau Holle" (Grimm № 24). Уже въ самомъ названіи „Frau Holle" Гриммъ усматриваетъ искаженное имя Frau Hulda, древне-нѣмецкой богини зимы. Изъ сказки этой мы узнаемъ, что одна бѣдная, преслѣдуемая мачихой дѣвушка бросается въ колодезь,—и попадаетъ на лугъ, гдѣ ярко сіяетъ солнце, гдѣ цвѣтутъ тысячи цвѣтовъ: яблоня тамъ сама проситъ отвѣдать ея плодовъ, а печь, полная хлѣба,—ея печеній. *По этому лугу* дѣвушка приходитъ въ домъ Frau Holle, у которой находитъ легкую службу. За трудолюбіе и усердіе, выказанное ею на службѣ, „Frau Holle" съ головы до ногъ осыпаетъ ее золотомъ. Если мы вспомнимъ, что прыжокъ въ колодезь является символомъ смерти,—вѣдь путь въ подземное царство во всѣхъ миѳологіяхъ пролегаетъ черезъ воду, то не трудно намъ будетъ видѣть въ прелестной мѣстности, въ которой очутилась дѣвушка, ту благодатную страну, въ которую германская миѳологія переноситъ души усопшихъ героевъ. Эта первоначальная связь съ миѳомъ рано ослабла, и серіозный тонъ повѣствованія уступилъ мѣсто болѣе легкому.

Для этой второй стадіи въ развитіи нашей сказки имѣемъ много примѣровъ, являющихся то въ видѣ цѣльныхъ разсказовъ, то отдѣльныхъ лишь чертъ, на которыя со временемъ распался полный нѣкогда образъ и которыя затѣмъ вошли въ другія сказочныя сочетанія: вѣдь сказка вообще рисуетъ лучшій, идеальный міръ, гдѣ, въ противоположность дѣйствительному, злоба и насиліе торжествуютъ лишь временно, дѣлая лишь болѣе свѣтлымъ конечное торжество невинности и добродѣтели. Довольно полную картину страны блаженства въ свободной отъ миѳическихъ примѣсей формѣ представилъ Дж. Боккачіо въ VIII. 3 своего Декамерона. Тамъ читаемъ слѣдующее:

„Въ Верминсонѣ, въ странѣ басковъ, въ области, называемой „Живи-Лакомо"... виноградныя лозы подвязываются сосисками; гуси идутъ тамъ за безцѣнокъ, хотя и несутъ золотыя яйца; есть тамъ и гора изъ пармезана: на ней живутъ люди, которые только и дѣлаютъ, что готовятъ макароны и клецки, варятъ ихъ въ куриномъ бульонѣ и бросаютъ внизъ,—кто лучше изловчится, тому больше и достанется. А возлѣ той горы течетъ ручей изъ лучшаго верначчіо (родъ вина), какое лишь когда-либо приходилось пить, и воды въ него ни капли не подливается" (Смотри также Дес. VI 10).—Въ нѣмецкихъ сказкахъ цѣльнаго образа „Schlaraffenland'a" въ собственномъ смыслѣ слова я лично не встрѣчалъ, но „disjecta membra" его попадаются не рѣдко. Такъ въ сказкѣ „Hänsel und Grethel (Grimm № 15) братъ и сестра, оставленные въ лѣсу отцомъ по проискамъ мачихи, приходятъ къ домику, „построенному изъ хлѣба, покрытому пряниками, окна же имѣющему изъ чистаго сахара". Сюда же относятся „летающія печеныя курицы" изъ „Dietmarsische

Lügenmärchen“ (Grimm № 159) и „медовая рѣка“ изъ „Schlaraffenland“ (Grimm № 158).—Въ русскихъ сказкахъ повсюду разсѣяны подобныя мелкія черты, видимо искрошенные остатки цѣльнаго когда-то представленія. Тамъ видимъ мы „молочную рѣку—кисельные берега“ (Аѳан. I № 64), тамъ—и „медовую рѣку“ (Аѳан. II № 125а). Тамъ „стоитъ избушка на курьихъ ножкахъ, пирогомъ подперта, блиномъ покрыта, стоитъ—повертывается“ (Аѳан. I № 53), —параллель къ хлѣбному домику изъ „Hänsel und Grethel“; тамъ „на мори океани, на островѣ на Буяни стоиць дубъ зелены, а подъ дубомъ быкъ печены, и у яго боку ножъ точены: сейчасъ ножикъ добываецца,—изволь кушать“ (Аѳан. I № 74в),—параллель къ „столу солнца“ Геродота. Тамъ „по полямъ летаютъ жареныя куропатки“ (Аѳан. I № 71с), и существуютъ такіе удивительные кувшины о 7 рожкахъ, что „сколько изъ нихъ ни ѣшь, сколько ни пей,—все не убываетъ“ (Аѳан. II № 160 примѣч.).—Мало того, русскій народъ обладаетъ даже небольшими сказками, всецѣло посвященными изображенію „блаженнаго міра“. Такъ герой одной изъ нихъ (Аѳан. II № 231h) послѣ довольно странныхъ похожденій попадаетъ въ мѣстность „гдѣ все не по нашему. Стоитъ рѣка изъ молока, берега изъ киселя. Вотъ.... добрый молодецъ киселя наѣлся, молока нахлебался, пошелъ онъ по берегу,—по берегу все не по нашему: стоитъ церковь,—изъ пироговъ складена, оладьями повершена, блиномъ покрыта. Вступилъ онъ на паперть, видитъ—двери, калачемъ двери заперты, кишкой бараньей задернуты. Тутъ добрый молодецъ догадался,—калачъ переломилъ да съѣлъ, кишку собакамъ отдалъ. Вошелъ онъ въ церковь,—паникадила-то рѣпяныя, свѣчи морковныя, образа пряничные. Выскочилъ попъ—толоконный лобъ, присѣлъ,—онъ его и съѣлъ. Пошелъ онъ по берегу,—по берегу все не по нашему: ходитъ тутъ быкъ печеный, въ боку ножъ точеный, —кому надо закусить, изволь рѣзать да кроить“. (Смотри также Романовъ, Бѣлорусскій сборникъ т. I выпускъ 3-й: мелочи №№ 26, 36, 37, 38).

Здѣсь, такимъ образомъ, связаны воедино всѣ тѣ черты, которыя мы раньше встрѣчали поодиночкѣ въ разныхъ сказкахъ.—Древность этихъ представленій въ русской сказкѣ доказана. Проф. Владимировъ въ своемъ цѣнномъ „Введеніи въ исторію русской словесности“ (стр. 141) сопоставляетъ небылицу „берега кисельные—рѣки сытовыя (или молочныя)“ съ извѣстнымъ разсказомъ древ-

нѣйшей лѣтописи объ обманѣ печенѣговъ бѣлгородцами (лѣто 997): „Имѣемъ бо кормлю отъ землѣ“ говорили бѣлгородцы и дали печенѣгамъ „киселя“ и „сыты“, почерпнувъ ихъ изъ колодцевъ, куда заранѣе были вставлены соотвѣтствующія „кади“, и „подивишася князи печенѣзьстіи и въсташа отъ града въсвояси идоша“.—„Этотъ обманъ“, продолжаетъ проф. Владиміровъ, „—сказочная небылица, напоминаетъ подобную же небылицу у Даніила Заточника: „не видалъ есми неба польстяна ни звѣздъ лутовяныхъ“.

Въ польскихъ сказкахъ мы тоже находимъ моря и рѣки медовыя—берега киселевые (Przed wieki, kiedy morza i rzeki, darząc narody weselem, płynęły sytą z kisielem—Gliński I № 1), яблоню съ золотыми яблоками и серебряными листьями, осѣняющую колодезь чистаго вина (Gliński I № 11); булку, которая не убываетъ, сколько отъ нея ни рѣжь и т. д.

Третья стадія въ развитіи нашей сказки—міръ на изнанку или въ карикатурѣ—также имѣется въ устной словесности всѣхъ почти европейскихъ народовъ. Его представляютъ намъ, напримѣръ, выше названныя нѣмецкія сказки „Dietmarsische Lügenmärchen“ и „Schlaraffenland“. Въ послѣдней „на тонкой шелковой нити висѣлъ Римъ и Латеранъ, и безногій мужчина обогналъ быструю лошадь, и тупой мечъ перерубилъ мостъ... Тамъ плугъ пахалъ безъ лошади и быковъ, и годичный ребенокъ перебрасывалъ 4 мельничные жернова изъ Регенсбурга въ Триръ и изъ Трира въ Страсбургъ... Тамъ рыбы завели между собой громкій споръ, который слышенъ былъ до самаго неба, и сладкій медъ текъ изъ глубокой долины на высокую гору“ и т. д.—Такой же характеръ носитъ и одна русская сказка (Аѳан. II № 232):

Старину скажу стародавнюю,
Стародавнюю, небывалую
. . . .
Середи моря овинъ горитъ,
По чисту полю корабль бѣжитъ.
То вамъ не чудо, ни диковинка,—
Еще вотъ вамъ чудо чуднѣе того:
Ужъ какъ кутюшка (*собака*) бычка родила,
Поросеночекъ яичко снесъ.
То вамъ . . . (*какъ выше*)

Мужики на улицѣ заѣзки бьютъ, *(заколы для рыбной ловли)*.
Заѣзки бьютъ, они рыбъ ловятъ.
То вамъ . . . *(какъ выше)*
По поднебесью медвѣдь лѣтитъ,
Ушками, лапками помахиваетъ;
На дубу кобыла бѣлку слаяла,
Въ стойлѣ сука въ запрягу стоитъ,
Въ осѣку овца гнѣздо свила;
И тому чуду не дивуйтеся:
Съ горы корова на лыжахъ катится,
Расширя ноги, глаза выпуча. *(какъ выше)*
Сынъ на матери снопы возилъ,
Молода жена въ пристяжи была. *(и т. д.)*.

Такимъ же характеромъ запечатлѣнъ разсказъ пилигрима изъ одной польской комедіи XVII ст. („Mięsopust albo tragicomedia na dni mięsopustne" 1612 in 4º) о томъ, какъ онъ въ своемъ хожденіи натолкнулся разъ на огромную гору. Три мѣсяца взбирался онъ на нее по лѣстницѣ изъ птичьихъ перьевъ и наконецъ достигъ лѣса изъ золотыхъ, серебряныхъ и желѣзныхъ деревьевъ съ плодами изъ дорогихъ камней. Странной растительности соотвѣтствовало не менѣе странное населеніе: муравьи тамъ больше слона, а блохи дѣлаютъ прыжки въ цѣлую милю. Морозъ тамъ стоитъ такой, что голосъ замерзаетъ и лишь весной растаиваетъ, подымая страшный шумъ и гвалтъ.

Этой стадіей однако не завершилось развитіе нашей сказки въ устахъ народа. Мало-по-малу то значеніе карикатуры на дѣйствительный міръ, съ какимъ она является на послѣдней ступени, было забыто,—и она превратилась въ прихотливое сплетеніе всякихъ невозможностей. Съ этого момента въ области нашей сказки начинается широкое вторженіе новыхъ, чуждыхъ ей первоначально образовъ. Обновленное содержаніе выработало себѣ новую форму въ такъ называемыхъ „Lügenwetten", состязаніяхъ лжецовъ, гдѣ шальная игра воображенія не знаетъ уже никакого удержу и строитъ самые странные, поражающіе своей неожиданностью образы. Карикатура здѣсь перестаетъ быть карикатурой вслѣдствіе исчезновенія сходства съ пародируемымъ оригиналомъ.—Въ ново-греческой сказкѣ этого рода (Hahn I № 39) одинъ знаменитый лжецъ обѣщаетъ выдать свою дочь за того кто превзойдетъ его во лжи. Приведемъ конецъ этой сказки: „На свадьбу моей матери", говоритъ одинъ изъ жениховъ, „мы пригласили, кого только могли, мнѣ же захотѣлось имѣть въ гостяхъ самого Господа Бога. Сѣлъ я верхомъ на пѣтуха, захватилъ съ собою нашу кошку и полетѣлъ на небо. Когда я прибылъ къ морю, я вошелъ, чтобъ переплыть на другую сторону. Уже плылъ я нѣкоторое время, какъ вдругъ попалась мнѣ дыня; я хотѣлъ разрѣзать ее, но когда я это дѣлалъ, мой ножъ ушелъ въ нее. Я нырнулъ вслѣдъ за нимъ. Тамъ засталъ я дервиша, которому и сказалъ о своей потерѣ. Онъ сталъ искать вмѣстѣ со мной, но ножа мы не нашли. Наконецъ пришелъ я къ Господу Богу, но тотъ слишкомъ былъ гордъ, чтобъ принять приглашеніе, и послалъ лишь своего сына. Когда послѣ этого я хотѣлъ возвратиться домой, на дорогѣ нашелъ я золотую книгу: я сошелъ съ пѣтуха, поднялъ ее, раскрылъ, сталъ читать,—и по всей книгѣ стояло одно и то же".—„Что же?" спросилъ съ любопытствомъ лжецъ. „Тамъ было написано, чтобъ ты отдалъ за меня свою дочь". Старикъ засмѣялся и женилъ его на дочери.—Такія же сказки имѣются, насколько я знаю, у русскихъ (Аѳан. II № 231с), нѣмцевъ (Grimm III L. 1856 S. 193), южныхъ славянъ (Krauss II № 56).

Конечно, межъ отдѣльными стадіями нельзя провести опредѣленной грани: одна незамѣтно переходитъ въ другую, и принадлежность какой-нибудь сказки къ той или другой изъ нихъ приходится констатировать по преобладанію въ ней извѣстныхъ элементовъ,—мечты, сатиры и дикой фантастики.

Мы разсмотрѣли данную сказку во всѣхъ доступныхъ намъ ея формахъ и видѣли полную аналогію между развитіемъ ея у древнихъ и у новыхъ народовъ. Простираясь корнемъ своимъ въ область миѳа, она и тутъ и тамъ оказывается произведеніемъ вполнѣ національнымъ, а не импортированнымъ извнѣ, искусственно навязаннымъ продуктомъ.

Къ Геродотову описанію страны эѳіоповъ по тону и характеру повѣствованія подходятъ его описанія Индіи, Аравіи и отчасти даже Скиѳіи и Тартесса. Къ сожалѣнію, до крайности бѣглый обзоръ послѣднихъ далъ возможность проскользнуть лишь весьма немно-

тимъ сказочнымъ чертамъ, и только привлеченіе другихъ античныхъ свидѣтельствъ позволяетъ намъ кое-какъ возстановить полный образъ.

Индія, какъ крайній восточный предѣлъ τῆς οἰκουμένης γῆς, куда проникалъ только богъ Діонисъ и герой Гераклъ, долго оставалась для грека таинственной страной чудесъ. И греческій естествоиспытатель, терзаемый жаждою знанія, и искатель приключеній, тяготящійся однообразной жизнью на родинѣ, и купецъ, ищущій новыхъ рынковъ для своихъ товаровъ—всѣ мечтали о ней съ жаромъ современнаго юноши, начитавшагося романовъ Жаколіо. Фантазирующее на эту тему воображеніе отливалось въ готовую уже форму сказки о странѣ блаженства. Описаніе Индіи не входило въ планъ сочиненія Геродота, и онъ говоритъ о ней лишь вскользь, подводя итогъ доходамъ персидскаго царя, въ которыхъ индійское золото занимало якобы важное мѣсто.

„Индія", говоритъ Геродотъ (III 106), „предѣлъ обитаемой земли съ востока... Тамъ съ одной стороны живутъ четвероногія и птицы большія, чѣмъ во всѣхъ остальныхъ странахъ... съ другой—имѣется несмѣтное количество золота какъ ископаемаго, такъ и приносимаго рѣками и похищаемаго (подразумѣвается—у муравьевъ)"... Подробнѣе останавливается Геродотъ лишь на послѣднемъ способѣ добыванія золота (III 102, 104—105): „Въ песчаной пустынѣ есть муравьи величиной больше лисицъ, но меньше собакъ... Эти-то муравьи, строя себѣ гнѣздо надъ землей, выносятъ наверхъ песокъ, какъ это и въ Элладѣ дѣлаютъ муравьи... а песокъ этотъ—золотой. Это-то золото похищаютъ инды". Способъ похищенія изложенъ у Геродота слишкомъ подробно, чтобъ приводить его полностью, и мы ограничимся сокращеніемъ.—Въ полдень, когда спятъ муравьи, инды съ мѣшками отправляются къ муравейникамъ, каждый съ тремя верблюдами,—самкой по срединѣ, двумя самцами по бокамъ. Набивъ мѣшки золотомъ, они садятся на самку и убѣгаютъ. Разбуженные топотомъ муравьи преслѣдуютъ ихъ. Верблюды-самцы, какъ болѣе неуклюжіе, отстаютъ и гибнутъ отъ муравьевъ, самки же, „вспоминая объ оставшихся дома дѣтенышахъ", прибавляютъ ходу и выносятъ ѣздоковъ (См. также Plin. H. N. XI 3; XXXIII 66). Вотъ все, что сообщаетъ намъ Геродотъ объ Индіи. Золото, охраняемое опасными муравьями,—мотивъ, заимствованный изъ области сказки, гдѣ охрана сокровищъ

всегда предоставляется какимъ-нибудь чудовищамъ. На почвѣ самой Греціи мы встрѣчаемъ эту сказочную черту въ повѣрьѣ древнихъ аѳинянъ, будто въ горахъ Гиметта находились богатыя золотыя розсыпи, охраняемыя воинственными муравьями (ὡς ἐν Ὑμηττῷ... χρυσοῦ ψῆγμα πολὺ... φυλάττοιτο ὑπὸ τῶν μαχίμων μυρμήκων Harpocrat. p. 185 Beck.).

Гораздо болѣе сказочныхъ чертъ даетъ намъ описаніе Ктезія (Photii Bibliotheca cod. LXXII; см. Ctesiae Cnidii et chronographorum frgm. illustrata a C. Müllero въ Диндорфовомъ изданіи Геродота, F. Didot 1844). Ктезій, конечно, не фольклористъ, добросовѣстно записывающій народныя сказанія: онъ такъ-же свободно отнесся къ описанію Индіи, какъ Лукіанъ въ приведенномъ нами отрывкѣ къ описанію острова блаженныхъ. Если, такимъ образомъ, многое имъ присочинено, многое расписано въ іоническомъ вкусѣ (μᾶλλον ἰωνίζει, выражается о немъ Фотій, l. l. cap. 1), все же иныя черты, какъ показываетъ сличеніе съ другими родственными разсказами, восходятъ къ непосредственному народному преданію. Въ общемъ Ктезіево описаніе Индіи представляетъ ту древнѣйшую форму сказки о странѣ блаженства, гдѣ счастье человѣка является знакомъ божественнаго благоволенія, наградой за чистую, нравственную жизнь. Инды Ктезія, какъ и эѳіопы Геродота, отличаются справедливостью: „они δικαιότατοι изъ всѣхъ людей", они преданы царю, они пренебрегаютъ смертью (сс. 8, 11, 14). Они отличаются долговѣчіемъ—μακροβιώτατοι πάντων ἀνθρώπων (с. 22): „Предѣлъ жизни у нихъ—120, 130, 150 и даже у тѣхъ, которые живутъ наидолѣе—200 лѣтъ" (с. 15). Они не знаютъ ни дряхлости ни болѣзней: „никто изъ индовъ не болѣетъ ни головой, ни зубами, ни глазами; уста не покрываются язвами и гниль не поражаетъ членовъ" (с. 15). Страна ихъ изобилуетъ всякими природными богатствами: золото не всегда надо съ опасностью жизни похищать у грифовъ (с. 12),—его можно почерпать прямо изъ колодца, который каждый годъ наполняется жидкимъ металломъ (с. 4). Имѣется тамъ также много серебра (с. 12); рѣки несутъ янтарь (с. 19); поверхность озера покрывается масломъ (с. 11), а изъ скалы рѣкой брыжжетъ медъ (с. 13). Тамъ благовонія произрастаютъ такія, что на разстояніи 5 стадіевъ чувствуется ихъ запахъ (с. 28). На ряду съ этими чертами чистой Макаріи встрѣчаются черты изъ „міра на изнанку" и всевозможныя небылицы и диковинки. Таковы, напримѣръ, разные странные народы: κυνοκέφαλοι (с.с. 20, 21, 22) съ человѣческимъ туловищемъ и собачьей головой,

живущіе въ пещерахъ и воющіе по собачьи (сравни σκυλοκέφαλοι новогреческихъ сказокъ—Hahn №№ 19, 68 вар. 75—и „песиголовцевъ“ малорусскихъ—Рудченко № 39); люди, сѣдые въ дѣтствѣ, чернѣющіе къ старости, съ 8 пальцами на каждой рукѣ (с. 31): люди, οὐ τετρημένοι τὴν πυγήν, питающіеся однимъ молокомъ (с. 24) и т. д. Что этотъ образъ лишь большей отчетливостью и обиліемъ подробностей отличается отъ описанія страны эѳіоповъ, сказочный характеръ котораго нами указанъ выше, едва ли требуетъ доказательства.

Когда Александръ Великій, прельщенный заманчивыми разсказами о волшебномъ краѣ, предпринялъ свой походъ въ Индію, то болѣе трезвымъ наблюдателямъ среди его спутниковъ пришлось констатировать несогласіе съ дѣйствительностью многихъ распространенныхъ объ этой странѣ фантастическихъ представленій (ср., напр., полемику Аристобула противъ преувеличенныхъ слуховъ объ индійской фаунѣ, Aristobul frg. 32; цитируемъ по К. Мюллеру, Scriptores rerum Alex. M., въ Дюбнеровомъ изданіи Appiana, Fr. Didot 1846); но одаренные болѣе пылкимъ воображеніемъ и менѣе добросовѣстные изъ числа т. н. историковъ Александра повторяли ходившіе раньше баснословные разсказы и сочиняли новые въ томъ же духѣ. Тератологическій характеръ имѣютъ, напр., сообщенія Неарха, въ качествѣ начальника флота принимавшаго личное участіе въ походѣ, о громадныхъ чудовищахъ, населяющихъ индійское море (frg. 25; ср. Onesicr. frg. 30), о тиграхъ, превосходящихъ величиною обыкновенную лошадь (frg. 12), объ исполинскихъ деревьяхъ, подъ тѣнью каждаго изъ которыхъ могутъ укрыться 10,000 человѣкъ (frg. 11; ср. Onesicr. frg. 15). Неархъ утверждалъ даже, что собственными глазами видѣлъ шкуры пресловутыхъ муравьевъ-золотоискателей, якобы похожія на шкуры пантеръ (frg. 12). Другой участникъ похода, Онезикритъ, сообщалъ о змѣяхъ въ 80 и 140 локтей длиною (frg. 6), о людяхъ ростомъ въ 5 локтей и 2 пяди (frg. 25) и т. д. Въ разсказахъ этихъ историковъ объ Индіи не отсутствуютъ также черты, напоминающія знакомый намъ образъ „Макаріи“. По Онезикриту (frg. 18) у катеевъ, одного изъ индійскихъ племенъ, царемъ избирается тотъ, кто красотою превосходитъ остальныхъ—обычай, аналогичный приписываемому Геродотомъ эѳіопамъ. Тотъ-же Онезикритъ у Страбона (XV 1, 34, p. 701 Cas.; ср. frg. 20) „съ большою похвалою отзывается о странѣ царя Музикана;

иное изъ того, что онъ о ней сообщаетъ, передаютъ и о другихъ индахъ, а именно, что они долговѣчны и доживаютъ до 130 лѣтъ (ср. Onesicr. frg. 25)... что ведутъ трезвый и здоровый образъ жизни, несмотря на плодородіе страны... что ни золота ни серебра не употребляютъ, хотя и есть у нихъ рудники... судятся только за убійство и оскорбленіе, такъ какъ не во власти человѣка уберечься отъ этого“. Въ денежныхъ же дѣлахъ пострадавшій, по ихъ мнѣнію, самъ виноватъ, почтивъ довѣріемъ человѣка недостойнаго.—Долговѣчіе и богатство мы уже видѣли у Ктезія; умѣренное пользованіе богатствомъ и странные юридическіе обычаи—лишь слѣдствіе ихъ прославленной „праведности“.

Въ сообщеніи фантастическихъ небылицъ къ „историкамъ Александра“ примыкаетъ Мегасѳенъ, авторъ описанія Индіи (III в. до Р. Х.). У него мы находимъ людей безъ рта (ἄστομοι), питающихся запахомъ цвѣтовъ и плодовъ, людей съ доходящими до пятокъ ушами, завернувшись въ которыя они спятъ (ἐνωτοκοῖται), одноглазыхъ (μονόμματοι), съ собачьей мордою и однимъ глазомъ среди лба, людей съ вывороченными назадъ ступнями, безносыхъ и т. д. (frg. 30, C. Müller, Fragm. Histor. Graec. II p. 424).

Но самаго пышнаго расцвѣта достигаетъ эта фабулистика въ „романѣ объ Александрѣ“, обыкновенно приписываемомъ Каллисѳену. Этотъ романъ, впослѣдствіи переведенный на всѣ главные языки Востока и Запада и оказавшій огромное вліяніе на народную словесность средневѣковья, по первой концепціи своей восходитъ еще до эпохи Птолемеевъ (Rohde, Der griech. Roman S. 184 ff.), хотя главное развитіе и широкое распространеніе получилъ онъ въ III вѣкѣ по Р. Х., когда цѣлый рядъ императоровъ, носившихъ имя Александра, занималъ римскій престолъ. Принадлежа съ самаго начала къ литературѣ популярной, онъ со временемъ все болѣе вульгаризировался и вмѣстѣ съ тѣмъ получалъ все болѣе баснословный характеръ: народное воображеніе рисовало великаго завоевателя преодолѣвающимъ всякаго рода опасности, сталкивающимся съ самыми разнообразными чудовищами, борющимся или входящимъ въ сношеніе со всевозможными народами.

Въ позднѣйшемъ развитіи представленій объ Индіи можно отмѣтить нѣкоторую дифференціацію. Съ одной стороны вырабатывается образъ „страны блаженства“ въ чистой, первоначальной формѣ, напоминающей легенду о „золотомъ вѣкѣ“; съ другой стороны

получается „страна диковинокъ“, пестрая смѣсь самыхъ чудовищныхъ измышленій.

Краемъ небылицъ является Индія въ сочиненіяхъ римскихъ географовъ-полигисторовъ, въ родѣ Плинія и Солина: они подхватили тератологическія басни Ктезія и его послѣдователей, и до безконечности растетъ у нихъ перечень диковинныхъ животныхъ и не менѣе диковинныхъ народовъ, якобы населяющихъ Индію.

Черты же, характеризующія Индію какъ царство блаженныхъ, со временемъ все болѣе группируются около образа брахмановъ.— Брахманы введены были въ исторію Александра В. выше упомянутымъ Онезикритомъ. Будучи послѣдователемъ киника Діогена, онъ воспользовался фигурами индійскихъ аскетовъ-мудрецовъ для пропаганды киническаго ученія (frg. 10). „Блаженство“ брахмановъ, являвшееся, по мысли киника, результатомъ аскетизма и отрѣшенія отъ пагубной для человѣка цивилизаціи, впослѣдствіи было понято въ чисто матеріальномъ смыслѣ, и къ носителямъ этого блаженства пристали краски, рисовавшія Индію въ цвѣтѣ волшебной Макаріи. Среди условій сказочнаго блаженства встрѣчаемъ мы брахмановъ впервые у Діона Хрисостома, бывшаго также послѣдователемъ кинизма. Враждебно относясь къ условіямъ человѣческаго быта, созданнымъ цивилизаціей, онъ съ увлеченіемъ рисуетъ картину счастливой жизни индовъ, согласной съ законами природы и близкой къ простотѣ первобытныхъ людей (or. XXXV §§ 18—22, p. 70—72 R.). По словамъ Діона, въ Индіи рѣки текутъ не водою, какъ у насъ, а молокомъ, виномъ, медомъ, масломъ. Одинъ мѣсяцъ въ году ими пользуется царь, что замѣняетъ собою взиманіе податей, остальное время—всѣ обыватели. Каждый день собираются они вмѣстѣ съ женами и дѣтьми у источниковъ и на берегахъ рѣкъ, смѣясь и рѣзвясь, какъ бы на пирѣ. Тамъ растутъ сладкій лотосъ и другіе пріятнаго вкуса злаки, плодами и корнями которыхъ они питаются. Содержимое чудесныхъ рѣкъ отводится посредствомъ множества канавокъ и перемѣшивается по желанію потребителей. По близости есть источники для купанья, одинъ—теплый, серебристаго цвѣта, другой—студеный, лазуревый; въ нихъ плещутся женщины и мальчики прекрасной наружности. Послѣ пира и купанья обитатели этой блаженной страны имѣютъ обыкновеніе размѣщаться по лугамъ для пѣсенъ и игры. Луга эти украшены роскошными цвѣтами и тѣнистыми деревьями, протягивающими на своихъ вѣтвяхъ

великолѣпные фрукты каждому желающему. Тамъ царитъ вѣчная весна; всегда поютъ птички, звучнѣе нашихъ музыкальныхъ инструментовъ, всегда вѣютъ мягкіе, ласкающіе вѣтерки; надъ головою высится небо болѣе ясное, сіяютъ звѣзды болѣе яркія, чѣмъ у насъ. Люди живутъ тамъ свыше 400 лѣтъ, все время бодрые и молодые, не зная ни старости ни болѣзни ни бѣдности. Такова обстановка, въ которой суровые аскеты по доброй волѣ своей подвизаются въ строжайшемъ воздержаніи и въ перенесеніи неимовѣрныхъ лишеній.—Заслуживаетъ вниманія, что отъ блаженныхъ индовъ, среди которыхъ живутъ брахманы, Діонъ отличаетъ τὸ γένος τῶν πολυχρυσοτάτων (§§ 23—24), добывающихъ несмѣтныя сокровища отъ муравьевъ-золотокопателей (способъ борьбы съ которыми у него излагается нѣсколько иначе, чѣмъ у Геродота): страна блаженства не совпадаетъ у Діона со страною чудесъ. Съ этимъ выводомъ вполнѣ согласуется то обстоятельство, что у позднѣйшихъ географовъ „страна брахмановъ“ различается отъ Индіи: такъ Юніоръ въ своей Totius orbis descriptio c. 8 (Geogr. Graeci Min. rec. C. Müller II p. 215) на востокъ отъ индовъ рядомъ съ Camarini, страну которыхъ онъ отождествляетъ съ земнымъ раемъ Библіи, помѣщаетъ „блаженно живущихъ брахмановъ“, а у Geographus Ravennas (II 3) между India и Serica мы находимъ regio Brachmania. Въ самомъ исходѣ древности сказаніе о блаженныхъ брахманахъ было обработано и расширено новыми, христіанскими чертами въ сочиненіи епископа Палладія (начало 5-го в. по Р. Х.), получившемъ широкое распространеніе и, между прочимъ, вошедшемъ въ Псевдокаллисѳенову повѣсть объ Александрѣ (III cc. 7—16 περὶ τῶν τῆς Ἰνδίας ἐθνῶν καὶ τῶν Βραχμάνων).

Если, такимъ образомъ, воображенію однихъ царство блаженныхъ рисовалось въ образѣ находящейся гдѣ-то за предѣлами Индіи фантастической страны брахмановъ, то другіе искали его въ прилегающихъ къ индійскому побережью островахъ. На нихъ перенесены были обычныя черты сказочной Макаріи. У устьевъ Инда лежатъ, разсказывалось, два острова, Χρυσῆ и Ἀργυρῆ, сплошь состоящіе изъ чистаго золота и серебра (Plin. VI 80, Mela III 7, Solin. 65 init.). Островъ Тапробана въ изобиліи производитъ золото и серебро, жемчугъ и драгоцѣнные камни (Plin. VI 89), которымъ нерѣдко приписываются разныя таинственныя силы, въ родѣ обезвреженія ядовъ (Solin. 52, 53) и т. п. Обитатели его живутъ 150 (Ps.

Callisth. III 7) или, по крайней мѣрѣ, 100 лѣтъ (Plin. VI 91), а силою превосходятъ, подобно эѳіопамъ, всѣхъ людей (Solin. l. c.). Не отсутствуетъ, конечно, характерная черта справедливости. У островитянъ этихъ не существуетъ рабства; не знаютъ они судовъ и тяжбъ. Въ цари избираются старцы, извѣстные своей добротою (clementia), да притомъ бездѣтные (Plin. l. c.).

Индіей не переставали интересоваться во все продолженіе среднихъ вѣковъ. О ея чудесахъ и сокровищахъ повѣствуется въ столь распространенныхъ въ это время энциклопедіяхъ, космографіяхъ и хроникахъ. Фантастическія представленія о ней отразились также на народномъ творчествѣ. Описаніе чудовищъ и диковинныхъ народовъ Индіи, почерпнутое главнымъ образомъ изъ Солина и романа объ Александрѣ, составляетъ значительную часть содержанія народной книги о „Герцогѣ Эрнстѣ". Наиболѣе полнымъ образомъ представленіе объ Индіи какъ о странѣ диковинокъ и небылицъ выразилось въ сказаніи „о царствѣ пресвитера Іоанна"; см. разборъ сообщаемыхъ въ немъ чудесъ у Баталина, „Сказаніе объ Индійскомъ Царствѣ", Воронежъ 1875 (=Филолог. Зап. за 1874, вып. 3|4, 5, 6; 1875 вып. 3—5) стр. 22 слл. Отраженіемъ этого весьма популярнаго въ древней Руси сказанія является упоминаніе объ „Индіи богатой" и о „славномъ царствѣ индѣйскомъ" въ былинахъ о Дюкѣ Степановичѣ (Баталинъ l. c. стр. 116 слл.).—Не менѣе живучимъ оказалось представленіе объ Индіи какъ о странѣ блаженныхъ. Сказаніе о брахманахъ вошло во многія историческія и географическія компиляціи средневѣковья, между прочимъ, въ хронику Георгія Мниха, а оттуда, какъ извѣстно, и въ русскую лѣтопись (Сухомлиновъ, О древн. русск. лѣтописи, стр. 87). Оно, далѣе, послужило основою апокрифическаго „Хожденія Зосимы", въ которомъ описывается житіе „блаженныхъ человѣкъ, иже суть рахмане" (Тихонравовъ, Памяти. отреч. лит. II стр. 78—92). Память о брахманахъ продолжаетъ жить у насъ и донынѣ въ народныхъ легендахъ и повѣрьяхъ (Чубинскій, Труды этногр.-статист. экспед. I стр. 220), а также въ общеупотребительномъ имени прилагательномъ „рахманный" (=блаженный, веселый, кроткій, смирный).

Говоря объ индахъ, нельзя обойти молчаніемъ другого чудеснаго народа, который обыкновенно упоминаемъ былъ на ряду съ ними и разсматриваемъ то какъ ихъ разновидность, то какъ особенный народъ, живущій гдѣ-то на крайнемъ востокѣ. Народъ

этотъ—серы. Древнѣйшимъ свидѣтельствомъ о нихъ мы обязаны Ктезію. Въ одной рукописи разсмотрѣнное выше сообщеніе его объ Индіи начинается такъ: „серы и верхніе (οἱ ἄνω) инды—самые рослые люди, такъ что попадаются иные въ 13 локтей вышины. Живутъ они свыше 200 лѣтъ" (C. Müller, Ctesiae frgm. p. 86—87). Недостающія здѣсь указанія на „справедливость" серовъ восполняютъ римскіе географы,—Мела, называющій ихъ „genus plenum justitiae" (III 7, 1), и Плиній, отмѣчающій ихъ „кротость" („mites" VI 54); послѣдній, однако, не забываетъ прибавить, что они „подобно дикарямъ избѣгаютъ общенія съ людьми". Впрочемъ, приписываемая имъ обработка „сѣдины деревъ", „canities frondium", какъ живописно называетъ Плиній хлопокъ, интересуетъ его болѣе ихъ „справедливости", и лишь св. Климентій Римлянинъ, писатель II вѣка нашей эры, знакомитъ насъ ближе съ нею: серы, по его словамъ, за чистоту своихъ нравовъ свободны отъ свойственныхъ человѣку бѣдствій, „quia neque post conceptum adiri ultra apud eos feminam fas est, neque dum purgatur"; мясомъ нечистыхъ животныхъ никто у нихъ не питается, жертвоприношеній (разумѣется, *языческимъ* богамъ) никто не знаетъ, и каждый самъ себѣ судья по справедливости. За это-то они не страдаютъ отъ казней, о которыхъ мы упомянули, и послѣ весьма продолжительной жизни безъ болѣзни разстаются съ ней" (Recognit. VIII по Базельскому изд. 1526 г. стр. 132). Итакъ, въ противоположность Лукіану, который (Macrob. c. 5) въ климатическихъ условіяхъ страны, особенностяхъ воздуха и почвы, искалъ объясненія исключительнаго долговѣчія серовъ, христіанскій святой видитъ въ немъ непосредственное воздаяніе Божье.—Память о нравственной чистотѣ серовъ сохранилась у средневѣковыхъ писателей. Описаніе безпорочной жизни этого народа встрѣчаемъ мы напр. въ хроникѣ Георгія Мниха, откуда его заимствовалъ древне-русскій лѣтописецъ; см. Сухомлиновъ, Древн. русск. лѣт. стр. 88.

Здѣсь же умѣстно будетъ упомянуть объ аттакорахъ, или собственно уттара-куру, сказочномъ народѣ индійской миѳологіи, подробно описываемомъ въ Рамаянѣ, который въ александрійское время принятъ былъ въ кругъ греческихъ преданій (Rohde, Gr. Rom. 1876 S. 217—8 Anm.) и даже подъ перомъ нѣкоего Амомета нашелъ романическую обработку. Живя гдѣ-то по сосѣдству съ серами, защищенные отъ всякихъ вредныхъ вѣтровъ „обращенными къ солнцу холмами", аттакоры, по свидѣтельству Плинія (VI 55), „eadem qua Hyperborei degunt temperie".

—

Представивъ краткій обзоръ Индіи, Геродотъ тутъ же сообщаетъ кой-какія свѣдѣнія объ Аравіи. Тонъ повѣствованія тотъ же: онъ разсказываетъ о диковинахъ страны, являющейся южной окраиной міра.

„Южный предѣлъ обитаемыхъ земель составляетъ Аравія. Въ ней одной изъ всѣхъ странъ растетъ ливанъ, а также мирра, касія, кинамонъ и ладанъ. Все это, кромѣ мирры, не безъ труда добываютъ арабы. Ливанъ они собираютъ, куря стираксомъ, который къ эллинамъ привозятъ финикіяне. Дѣло въ томъ, что деревья, производящія ливанъ, охраняютъ крылатыя змѣи, небольшія по величинѣ, пестрыя съ виду, въ огромномъ числѣ находящіяся у каждаго дерева (это тѣ самыя, что нападаютъ на Египетъ). Ничто кромѣ дыма стиракса не отгоняетъ ихъ отъ деревьевъ“ (III 107). Змѣи эти, о борьбѣ которыхъ съ ибисами въ тѣснинахъ, ведущихъ въ Египетъ, историкъ нашъ говорилъ уже раньше (II 74—76), выводятъ дѣтей только разъ въ жизни: самецъ гибнетъ отъ самки во время самого соитія, самка же въ свою очередь гибнетъ отъ своего плода, который, мстя за отца, разъѣдаетъ ей чрево и столь противоестественнымъ образомъ приходитъ на свѣтъ. Устроено это „божественнымъ промысломъ“ потому, что нельзя было бы жить людямъ на землѣ, если бы онѣ размножались обычнымъ путемъ (III 108—109).

„Итакъ, ливанъ добываютъ арабы выше указаннымъ образомъ, касію же слѣдующимъ: закрывъ все тѣло и все лицо кромѣ глазъ бычачьими и другими кожами, они отправляются за касіей. Растетъ она на неглубокомъ озерѣ. Вокругъ нея и на ней самой живутъ крылатыя животныя, въ родѣ летучихъ мышей, издающія пронзительный пискъ и не лишенныя силы. Ихъ-то отгоняя отъ глазъ, приходится срывать касію“ (III 110).

„Кинамонъ они собираютъ еще удивительнѣе. Не могутъ они указать, ни гдѣ онъ растетъ, ни какая земля его производитъ; хотя иные правдоподобнымъ образомъ утверждаютъ, что растетъ онъ тамъ, гдѣ былъ вскормленъ Діонисъ. Разсказываютъ, что громадныя птицы приносятъ эти вѣтки въ свои гнѣзда изъ ила, прилѣпленныя къ горнымъ обрывамъ, куда нѣтъ доступа человѣку. Въ виду этихъ затрудненій вотъ что придумываютъ арабы: они рубятъ на возможно крупные куски бычачью, ослиную и иную падаль, несутъ въ соотвѣтственныя мѣста и, положивъ ее вблизи гнѣздъ, сами удаляются. Птицы спускаются и уносятъ куски этой падали въ гнѣзда, которыя, не будучи въ состояніи выдержать ихъ тяжесть, обрушиваются на землю. Тутъ выбѣгаютъ люди и собираютъ вѣтви. Собираемый такимъ образомъ кинамонъ развозится отъ нихъ по всѣмъ землямъ.

Ладанъ же... добывается еще чуднѣе. Образуясь въ самомъ вонючемъ мѣстѣ, онъ лучшее благовоніе: его находятъ въ бородахъ козловъ... Употребляютъ его для многихъ мазей, и имъ-то курятъ арабы. Этого да будетъ достаточно относительно куренія, пахнетъ же вся Аравія удивительно пріятно“ (III 110—113).

Всѣ эти невѣроятные разсказы о животныхъ, затрудняющихъ сборъ благовоній, и придумываемыхъ противъ нихъ хитростяхъ повторяетъ въ сокращенномъ видѣ Плиній (aligeri serpentes H. N. XII 81, 85; vespertilionum dirum genus XII 85; avium nidi XII 85; capros... sucum improbo barbarum villo abstergere XII 73—74). У него, однако, есть подробности, которыми онъ обязанъ не Геродоту. Птицы, строющія гнѣзда изъ вѣтокъ кинамона, по преимуществу фениксы. Гнѣзда ихъ разрушаютъ арабы не только вышеуказаннымъ образомъ, но и при помощи свинцовыхъ стрѣлъ.

Уже древность отрицала подлинность этихъ разсказовъ, что видно хотя-бы изъ одного мѣста Плинія: „Cinnamonum et casias fabulose narravit antiquitas princepsque Herodotus... (N. H. XII 85). Какъ же *намъ* теперь слѣдуетъ къ нимъ относиться,—принимать ли ихъ за сознательный вымыселъ Геродота, желавшаго сообщить больше интереса своему повѣствованію, или видѣть въ нихъ простую запись народнаго сказанія? Не разъ провѣренная правдивость показаній Геродота не позволяетъ заподозрѣвать добросовѣстности его вообще, и современная наука не раздѣляетъ болѣе мнѣнія древности, ставившей Геродота на одномъ уровнѣ съ писателями въ родѣ Ктезія (см. Strabo XI 6, 3. Ῥᾴδιον ἄν τις Ἡσιόδῳ καὶ Ὁμήρῳ πιστεύσειεν ἡρωολογοῦσι καὶ τοῖς τραγικοῖς ποιηταῖς ἢ Κτησίᾳ καὶ Ἡροδότῳ καὶ Ἑλλανίκῳ). Такъ какъ Геродотъ писалъ въ данномъ случаѣ безъ предшественниковъ („princepsque Herodotus“ Plinius l. c.), то и третья возможность,—что онъ слѣдовалъ какому-нибудь литературному авторитету, отпадаетъ, и мы должны признать въ описаніи Аравіи, какое даетъ намъ Геродотъ, продуктъ народнаго вымысла, переработавшаго по своему тѣ немногія смутныя извѣстія о ней, которыя проникли въ Элладу путемъ торговыхъ сношеній съ Востокомъ.

И въ самомъ дѣлѣ, мысль, что добываніе талисмановъ, богатства, дорогихъ металловъ и т. п. сопряжено съ опасностью для жизни человѣка, представляетъ старое народное вѣрованіе и выражается въ безчисленныхъ сказкахъ и легендахъ всѣхъ вѣковъ и народовъ. Страна, гдѣ произрастало большинство бывшихъ въ ходу благовоній и въ особенности необходимый въ богослуженіи ладанъ, не могла древнимъ представляться иначе, чѣмъ любимымъ богами, свѣтлымъ благовоннымъ раемъ. Положеніе Аравіи на южной окраинѣ населеннаго міра могло лишь усилить это представленіе: окраинныя земли вообще рисовались въ воображеніи грековъ въ волшебномъ, лучезарномъ свѣтѣ. Вспомнимъ только „чистыхъ эѳіоповъ“ и „тихихъ гипербореевъ“, и „справедливыхъ индовъ“. Геродоту извѣстенъ былъ этотъ фактъ;—αἱ δ' ἐσχατιαί κως τῆς οἰκουμένης τὰ κάλλιστα ἔλαχον, κατά περ ἡ Ἑλλὰς τὰς ὥρας πολλόν τι κάλλιστα κεκραμένας ἔλαχε, говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ своего труда (III 106), но, какъ видно изъ того же отрывка, онъ, съ точки зрѣнія своей физикальной теоріи и ученія о божественной „πρόνοια“, поддерживающей въ мірѣ равновѣсіе, видитъ въ богатствѣ окраинныхъ земель справедливое вознагражденіе за неумѣренность ихъ климата. Для насъ, однако, не можетъ быть сомнѣнія, что и здѣсь и въ предшествующихъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло съ тѣми призрачными построеніями мечтающаго ума, въ которыхъ человѣкъ, такъ сказать, вознаграждаетъ себя за тяжесть дѣйствительной жизни и которыя такъ легко прививаются къ отдаленнымъ заморскимъ краямъ, покрытымъ еще таинственнымъ сумракомъ неизвѣстности. Если даже въ нашъ трезвый, скептическій вѣкъ, когда начинающаяся съ ранняго дѣтства усиленная дрессура интеллекта въ корнѣ подкашиваетъ развитіе воображенія, живетъ еще это стремленіе; если до сихъ поръ еще, какъ я знаю изъ опыта, встрѣчаются люди, которые, напримѣръ, единственной цѣлью полярныхъ экспедицій считаютъ открытіе богатыхъ странъ, лежащихъ по ту сторону Ледовитаго океана, то насколько сильнѣе наклонность эта должна была проявляться въ древности, когда сама наука иной разъ развивала и поддерживала фантастику? Что такъ именно слѣдуетъ понимать баснословные разсказы Геродота объ Аравіи, доказываютъ разныя соображенія. Помимо самого названія „Εὐδαίμων Ἀραβίη“, фактическая несостоятельность котораго чувствовалась уже древними (Plin. n. h. XII 82... felix... Arabia, falsi et ingrati cognominis), полнаго вниманія заслуживаетъ фактъ, что фантастическія сообщенія Геродота вмѣстѣ съ другими того же характера свидѣтельствами объ Аравіи укладываются въ одно гармоническое цѣлое, привлекающее своей своеобразной красотой. Приводимъ одинъ весьма характерный отрывокъ изъ Діодора (II 49—50):

„Граничащая съ этой безводной пустыней Аравія настолько отличается отъ нея, что, въ виду изобилія производимыхъ ею растительныхъ и другихъ плодовъ, она названа счастливой... Мирру и самый пріятный богамъ: разсылаемый по всей землѣ ладанъ производятъ эти окраины. Коста и касіи, кинамона и прочаго въ этомъ родѣ здѣсь растутъ цѣлые сады и рощи въ такомъ множествѣ, что то, что у остальныхъ народовъ лишь въ ограниченномъ количествѣ возлагается на алтари боговъ, у арабовъ служитъ топливомъ на кухнѣ, а то, что тамъ встрѣчается лишь въ мелкихъ образчикахъ, здѣсь служитъ постелью по домамъ... Сама земля издаетъ какой-то природный запахъ, напоминающій пріятный запахъ куренія... Если въ иныхъ мѣстахъ Аравіи вскопать землю, то обнаруживаются благовонныя жилы, отъ разработки которыхъ образуются обширныя каменоломни. Изъ этого матеріала арабы строятъ дома; если на нихъ падетъ роса, то образовавшаяся жидкость стекаетъ въ скважины и дѣлаетъ стѣны цѣльными. Добывается въ Аравіи и такъ называемое самородное золото: оно не выплавляется изъ песчинокъ, но прямо выкапывается изъ земли. Попадается оно кусками величиною съ каштановый орѣхъ. Цвѣтъ его настолько яркій, что окованные имъ драгоцѣнные камни даютъ лучшія украшенія“.

Итакъ, рѣзко контрастируя съ окрестными странами, среди песчаныхъ степей Петреи съ одной—и пустынной глади океана съ другой стороны, сплошнымъ оазисомъ благовонныхъ садовъ и рощъ подымаются высокіе холмы счастливой Аравіи. Земля, вскормившая столь пышную растительность, сама издаетъ какой-то нѣжный ароматъ, и въ нѣдрахъ своихъ скрываетъ несмѣтныя богатства: цѣлыя жилы благоухающей смолы, изъ которой здѣсь созидаются дома, и блестящіе, какъ огонь, тяжелые самородки золота. Снабжая весь міръ кореньями и пряностями, она столько ихъ сохраняетъ для себя, что птицы вьютъ изъ нихъ гнѣзда, а люди варятъ на нихъ пищу, устилаютъ ими ложе. Дымъ сожигаемыхъ куреній вмѣстѣ съ запахомъ цвѣтовъ и земными испареніями насыщаетъ

воздухъ и теплымъ дуновеніемъ вѣтерка уносится далеко въ море на встрѣчу прибывающимъ гостямъ. Не даромъ, по преданію, моряки Александра Македонскаго, приближающіеся къ берегамъ Аравіи, раньше догадались о ней по запаху, чѣмъ увидѣли ее глазами (Plin. N. H. XII 86).

Здѣсь мы уже оставляемъ почву дѣйствительной жизни и переносимся въ самый центръ того волшебнаго сказочнаго міра, гдѣ жизнь человѣка вѣчный праздникъ и всѣ мечты его нашли полное осуществленіе. Въ этомъ свѣтломъ образѣ нельзя не узнать знакомыхъ чертъ древней Макаріи. Правда, „Μακαρία" предстаетъ здѣсь въ нѣсколько новомъ обликѣ. Между тѣмъ какъ въ тѣхъ формахъ ея, которыя разсмотрѣны нами раньше, всѣ физическія потребности человѣка находятъ полное удовлетвореніе, здѣсь первенство дается ощущеніямъ обонянія. Несмотря на это различіе сказаніе объ Аравіи не является чѣмъ-то существенно новымъ, а лишь дальнѣйшимъ развитіемъ одной изъ сторонъ основного образа. Уже въ разсмотрѣнныхъ выше древнихъ версіяхъ нашей сказки наслажденіямъ обонянія отведено довольно значительное мѣсто,—такъ, въ странѣ эѳіоповъ мы видѣли источникъ, издающій запахъ фіалки, въ Индіи—благовонныя растенія, запахъ которыхъ слышенъ на разстояніи 5 стадіевъ, на Лукіяновомъ островѣ блаженныхъ—цѣлую рѣку мѵра и т. д.; здѣсь, въ силу извѣстныхъ конкретныхъ фактовъ, этотъ родъ наслажденій выдвигается на первый планъ, закрывая собою всѣ остальныя.

Существовала, однако, и другая версія сказанія объ Аравіи, гораздо больше близкая къ обычной формѣ „Макаріи". Осколки этой версіи вплетены кой-гдѣ въ Страбоново описаніе Аравіи. Люди здѣсь ласковы и гостепріимны: по свидѣтельству философа Аѳинодора, набатеи изъ Петры охотно даютъ у себя пріютъ иностранцамъ. Они справедливы: не трудно здѣсь видѣть иностранцевъ, тяжущихся съ туземцами и между собою, но напрасно искать тяжбъ среди туземцевъ. Они, наконецъ, весьма богаты: „кромѣ золота и серебра они торгуютъ благовоніями и драгоцѣнными камнями и ничего не тратятъ изъ того, что выручаютъ отъ продажи чужеземцамъ" (Strabo XVI 4, 21—22). Общая вѣра въ несмѣтное богатство арабовъ была такъ сильна, что еще въ вѣкъ Августа была одной изъ причинъ аравійскаго похода Элія Галла (ibid).

Сказочный нимбъ, которымъ окружила Аравію древность, держался довольно долго, и аравійское, на самомъ дѣлѣ не существующее, золото упоминалось и упоминается до сихъ поръ въ произведеніяхъ живой народной словесности. Аравійскимъ, напримѣръ, золотомъ и драгоцѣнными камнями вышиты одежды, которыя король Гунтеръ беретъ въ Исландію (Niebelungenlied VI стр. 375); чистѣйшимъ аравійскимъ золотомъ обѣщаетъ Марсиль заплатить Ганелону за измѣну христіанскому воинству (Chanson de Roland I 852): „аравитскимъ" же золотомъ украшены чудесныя стрѣлы Дюка Степановича въ русскомъ былинномъ эпосѣ. (О. Миллеръ, „Илья Муромецъ и богатырство Кіевское" стр. 588).

Не только благодатныя страны юга и востока, но и холодную, туманную Скиѳію сумѣло себѣ подчинить греческое воображеніе. Простой суровый образъ жизни сѣверныхъ кочевниковъ напомнилъ греческимъ мореплавателямъ объ обычаяхъ Сатурнова вѣка, ихъ бѣдность сочтена была сознательнымъ воздержаніемъ, и на нихъ по аналогіи перенесены были легендарныя черты юнаго человѣчества,—справедливость, благочестье, близость къ богамъ и т. п.

Кромѣ гипербореевъ, о которыхъ говорили мы выше, и одноглазыхъ, воюющихъ съ грифами аримасповъ, съ которыми еще встрѣтимся въ одной изъ послѣдующихъ главъ, обитаютъ тамъ по Геродоту (IV 23) „на высокихъ горахъ люди лысые отъ рожденія,—въ равной мѣрѣ женщины, какъ и мужчины,—курносые и длиннобородые. ...Дерево, которое ихъ питаетъ, называется „понтическимъ" и по высотѣ равняется приблизительно смоквѣ; плоды приноситъ той же, что бобы, величины, но съ косточкой. Зрѣлые процѣживаются сквозь ткань: стекающая жидкость, темная и густая, ...употребляется, какъ напитокъ, одна и въ смѣшеніи съ молокомъ; изъ оставшейся гущи дѣлается пастила, которая и служитъ пищей... Живутъ всѣ подъ деревьями, покрывая ихъ зимой бѣлымъ войлокомъ, лѣтомъ же—безъ войлока. Людей этихъ никто не обижаетъ; они считаются священными и для войны вовсе не имѣютъ оружія. Они-то разбираютъ тяжбы сосѣдей, и кто къ нимъ перебѣжитъ, ни отъ кого не терпитъ обиды; зовутъ же ихъ оргіэмпеями" (по другому чтенію „аргиппеями").

Народъ этотъ подъ нѣсколько измѣненнымъ названіемъ аримфеевъ является и у римскихъ географовъ и полигисторовъ. Послѣдніе стоятъ въ общемъ на почвѣ Геродотова свидѣтельства

Мела, напримѣръ, сообщаетъ о нихъ слѣдующее (I 21): ...„pro domibus nemora, alimento baccae... sacri itaque habentur adeoque ipsos nemo de tam feris gentibus violat, ut aliis quoque ad eos confugere pro asylo fiat". Отступленія, допускаемыя ими, весьма незначительны. Природная плѣшивость Геродотовыхъ оргіэмпеевъ—черта сказочная —раціонализуясь переходитъ въ стрижку волосъ аримфеями (Solin. XXVII). Быть также можетъ, что неточная передача Геродотовыхъ словъ „φαλακροὶ ἐκ γενεῆς" латинскими „nuda sunt capita" (Mela I 21), вызвала дальнѣйшее искаженіе (Plin VI 34—5 „*capillus in probro existimatur*"; Solin. l. c. „viros et feminas *taedet crinium* itaque uterque sexus *comas tondet*"). Кромѣ того писатели эти, характеризуя нравы этихъ людей, какъ самые справедливые („justissimi mores" Mela), обряды, какъ человѣчные („clementes ritus" Plinius), а ихъ самыхъ, какъ похожихъ на гипербореевъ („haut dissimilem Hyperboreis gentem" Plinius; „Hyperboreis similes" Solinus), сами сознательно относятъ ихъ къ той именно категоріи праведныхъ народовъ, на которыхъ мы сосредоточили свое вниманіе.

Справедливость, приписываемая Геродотомъ лишь крайнимъ изъ народовъ Сѣвера, позднѣе распространяется и на нѣкоторыя скиѳскія племена и прежде всего на питающихся молокомъ кочевыхъ скиѳовъ. Очевидно, дѣйствовало при этомъ сближеніе послѣднихъ съ Гомеровскими абіями и галактофагами. Историкъ IV вѣка Эфоръ, признавая, что иныя изъ скиѳскихъ племенъ жестоки до каннибализма, въ то же время утверждаетъ, что „иные изъ кочевыхъ скиѳовъ справедливѣе всѣхъ народовъ". Къ нимъ-то, по его словамъ, относятся стихи Гомера о галактофагахъ. Далѣе онъ говоритъ, что „при образѣ жизни простомъ и отсутствіи денегъ они пользуются внутреннимъ благоустройствомъ, все между собою имѣя общее, не исключая женъ, дѣтей и родни, для сосѣдей они непобѣдимы и неодолимы, не обладая ничѣмъ, изъ за чего стоило бы ихъ поработить" (Ephor. frg. 76). Что основной мотивъ справедливости скиѳовъ развитъ здѣсь въ духѣ Платоновой „Политіи", для всякаго ощутительно.—Херилъ, придворный эпикъ Александра Великаго, въ описаніи перехода Дарія черезъ Истръ называлъ перешедшихъ въ Азію саковъ—„выходцами отъ *праведныхъ* кочевниковъ" („νομάδων... ἄποικοι, ἀνθρώπων νομίμων" Strabo VII p. 463).— Представленіе о праведности скиѳовъ перешло и въ римскую литературу. Подробно говоритъ о нихъ Юстинъ (II 2). „Люди эти не

считаются границами, такъ какъ они не воздѣлываютъ полей; нѣтъ у нихъ ни домовъ, ни крова, ни прочнаго мѣстожительства, такъ какъ, постоянно кочуя по дикимъ пустынямъ, пасутъ крупный и мелкій скотъ. Дѣтей и женъ возятъ съ собой на колесницахъ... Справедливость ихъ коренится въ природѣ (ingeniis), не въ законахъ. Нѣтъ у нихъ преступленія больше кражи... Золотомъ и серебромъ они такъ же гнушаются, какъ другіе его жаждутъ. Питаются молокомъ и медомъ. Шерстяныя одежды имъ не извѣстны. Страдая отъ зимней стужи, они защищаются отъ нея лишь мѣхами дикихъ и пушныхъ звѣрей („pellibus ferinis et murinis"). Это воздержаніе породило въ нихъ справедливость,—они ничего не алчутъ чужого".

Здѣсь уже является упоминаніе о дорогихъ металлахъ, отсутствующее у Геродота и Эфора. Очевидно, аналогія обычной формы сказанія о странахъ блаженства не замедлила оказать свое вліяніе.

Не остался, наконецъ, свободнымъ отъ сказочныхъ прикрасъ и западный рубежъ извѣстнаго древнимъ міра,—лежащій по ту сторону Геркулесовыхъ столбовъ испанскій Тартессъ. По сравнительной, однако, близости этой страны и раннему съ ней знакомству грековъ сказанія о ней не получили достаточнаго развитія и до насъ дошли лишь въ фрагментарномъ видѣ. Надъ Тартессомъ властвовалъ по Геродоту (I 163) до 120 года жизни добрый и ласковый царь Арганѳоній. Онъ щедро одарилъ попавшихъ къ нему фокейцевъ и приглашалъ ихъ на постоянное житье къ себѣ. Иная версія (Sil. Ital. Punic. III 308) даетъ ему даже 130 лѣтъ. Возможно также, что долговѣчіе было постоянной привилегіей царей Тартесса. Въ одномъ изъ отрывковъ Анакреонтъ просто говоритъ о своемъ нежеланіи „царствовать 150 лѣтъ надъ Тартессомъ" (fragm. 8). О богатствѣ этой страны можно судить изъ того, что самосцы, по Геродоту первые изъ грековъ, проникшіе въ Тартессъ, отъ продажи вывезенныхъ оттуда товаровъ выручили неимовѣрную прибыль (Her. IV 152). Долговѣчность, доброта, богатство—постоянные аттрибуты жителей страны блаженства, не разъ указываемые мною въ теченіе настоящаго очерка. Предъ тяжелой стопой римскаго легіонарія быстро разступился туманъ, таинственно пеленавшій берега Тартесса, и, какъ нѣкогда изъ Индіи не найденная страна блаженства перенесена была на ближнюю Тапробану, такъ теперь честь обладанія земнымъ раемъ уступлена была Тартессомъ лежащимъ

въ западномъ океанѣ островамъ. Заманчивую сказку о нихъ слышалъ, по Плутарху, Серторій отъ испанскихъ моряковъ. По ихъ разсказамъ, въ разстояніи 10000 стадіевъ отъ береговъ Ливіи есть на океанѣ два острова, раздѣленные узкимъ проливомъ. „Освѣжаемые порой умѣренными дождями, обыкновенно лишь мягкими и влажными вѣтерками, острова эти не только представляютъ тучную и плодородную землю для разведенія хлѣбныхъ злаковъ и фруктовъ, но и производятъ дико растущіе плоды, которыхъ однихъ, по сладости и изобилію, хватило бы для прокормленія жителей. Послѣдніе ведутъ жизнь спокойную, свободную отъ трудовъ и суеты. Воздухъ тамъ легкій, температура умѣренная, колебанія ея не рѣзки“... Оттого-то даже къ варварамъ проникла крѣпкая вѣра, что тамъ именно лежатъ Элизейскія поля, о которыхъ поетъ Гомеръ“ (Plut. Sertor. c. 8).

На эти-то острова, въ порывѣ патріотической скорби, совѣтуетъ Горацій перенестись утомленной междоусобіями римской общинѣ, традиціонными красками рисуя возможное тамъ счастье (Epod. XVI 41—61): „Поищемъ острововъ“, восклицаетъ поэтъ, „тѣхъ богатыхъ нивъ, гдѣ не паханная земля ежегодно производитъ хлѣбъ и безъ подрѣзыванія родятъ виноградники... Медъ тамъ струится изъ дубоваго дупла, и съ горныхъ вершинъ журчащей струей проворно скачутъ ручейки. Тамъ козы безъ зова идутъ къ подойщикамъ, и ручное стадо само возвращается домой съ полными выменами. Не рыщетъ тамъ ночью медвѣдь вокругъ овчарни, и не подымается змѣя высоко надъ землей. Тому-ли еще, счастливые, мы будемъ удивляться? Не затопляетъ тамъ дождливый Эвръ наводненіями полей, не сгараютъ тучныя сѣмена въ изсушенной землѣ, но въ томъ и другомъ хранитъ мѣру глава небожителей. ....Не страдаетъ тамъ скотъ отъ заразы, не палитъ стада никакого свѣтила яростный жаръ. Замѣнивъ золотой вѣкъ мѣднымъ, мѣдный желѣзнымъ, Юпитеръ эти уединенные берега сохранилъ въ неприкосновенности для праведныхъ“.

Тартессъ и Океанскіе острова—послѣднія въ ряду чудесныхъ странъ древности, которыя, видѣнныя нами на сѣверѣ и югѣ, востокѣ и западѣ, сплошнымъ кольцомъ охватывали „τὴν οἰκουμένην“. Гдѣ-то на этой периферіи слѣдуетъ, повидимому, помѣстить и Эсхиловыхъ габіевъ, поминаемыхъ имъ въ одномъ изъ отрывковъ „Освобожденнаго Прометея“ (fragm. 72): „затѣмъ придешь ты“, обращается къ кому-то поэтъ: „къ народу, справедливѣе всѣхъ смертныхъ, —къ габіямъ, гдѣ ни плугъ, ни заступъ не разрыхляетъ земли, но холмы, обсѣваемые сами собой, доставляютъ обильное пропитаніе людямъ“.

Къ разсмотрѣннымъ сказкамъ о странѣ блаженства не разъ примыкали въ своихъ грезахъ экзальтированные мечтатели и мистики, утѣшавшіе страждущее человѣчество фантомомъ приближающагося царства всеобщаго мира и благоденствія,—вспомнимъ хотя бы Вергилія въ IV Эклогѣ и Сивиллины книги (также Tibul. II 5), вспомнимъ иныя изъ пророчествъ Исаіи (Vulgat. 11, 6—9; 65, 17—25). Примыкали къ нимъ и политическіе фантазеры и утописты, мечтавшіе о переустройствѣ человѣчества на началахъ разума и гуманности. Въ послѣднемъ случаѣ мы даже въ состояніи указать иной разъ преемственную зависимость ихъ отъ *античной формы* даннаго общечеловѣческаго мотива. Говоримъ, конечно, не о древнихъ политико-романистахъ въ родѣ Платона съ „Атлантидой“, Ѳеопомпа съ его „Меропидой“ и др. (см. Rohde, Der griech. Rom. S. 196—242), у которыхъ присутствіе слѣдовъ такихъ разсказовъ вполнѣ естественно и даже неизбѣжно, но о писателяхъ новаго времени соотвѣтственнаго направленія. Такъ, въ знаменитой „Утопіи“ Томаса Моруса читаемъ слѣдующее: „золото и серебро имѣютъ въ этой странѣ лишь столько цѣны, сколько дала имъ природа, цѣнятъ ихъ гораздо ниже желѣза, столь же необходимаго для человѣка, какъ вода и огонь... Изъ нихъ не готовятъ ни сосудовъ, ни произведеній искусствъ... они предназначены къ болѣе низкимъ цѣлямъ... изъ нихъ куютъ цѣпи и оковы для рабовъ, позорные значки для осужденныхъ за безчестные проступки“. Въ словахъ этихъ нельзя не узнать осмысленнаго заимствованія изъ Геродотовой Эѳіопіи. Равнымъ образомъ Монтескье, задавшись цѣлью дать художественное воплощеніе политическимъ идеаламъ Мабли, избираетъ для этого арабскихъ троглодитовъ. Въ изображеніи ихъ добродѣтельныхъ нравовъ то и дѣло попадаются знакомыя краски. Приведемъ нѣсколько выдержекъ изъ соотвѣтствующаго отдѣла „Персидскихъ писемъ“. „Усердно трудились они для общаго блага... и въ самомъ недоступномъ уголкѣ страны, отдѣлившись отъ недостойныхъ ихъ сообщества соотечественниковъ, вели жизнь тихую и счастливую... земля рожала какъ бы сама собой, воздѣлываемая ихъ добродѣтельными руками („La terre sem-

blait produire d'elle même, cultivée par ses vertueux mains"). Народъ настолько справедливый не могъ не быть угоднымъ богамъ... не о богатствѣ молились они и стѣснительномъ избыткѣ... въ счастливой этой странѣ жадность была неизвѣстна (Lettre VII). Когда рѣшено было избрать царя, выборъ палъ на самаго справедливаго,—старца, уважаемаго за возрастъ и добродѣтель (Lettre XIV; срв. Plin. VI 89—90 [1]).

Констатировавъ такимъ образомъ родство цѣлаго ряда Геродотовыхъ разсказовъ съ извѣстнымъ кругомъ народныхъ древнегреческихъ представленій, указавши предполагаемый ихъ источникъ и послѣдовательныя стадіи ихъ развитія, отмѣтивъ соотвѣтствіе въ развитіи аналогическихъ произведеній современнаго народнаго творчества, попытавшись, наконецъ, прослѣдить отдѣльные отзвуки разсмотрѣнныхъ древнихъ сказаній въ литературѣ и народномъ творчествѣ новаго времени, я считаю задачу свою—примѣнительно къ рамкамъ настоящаго очерка—оконченной.

---

§ 6. Родоначальники македонскихъ и скиѳскихъ царей.

„Изъ Аргоса бѣжали къ иллирійцамъ три брата изъ потомковъ Темена, Гаванъ, Аэропъ и Пердикка; переправившись изъ Иллиріи въ верхнюю Македонію, они прибыли въ городъ Лебею. Тамъ за плату стали они служить поденщиками у царя: старшій пасъ лошадей, средній—быковъ, младшій Пердикка—мелкій скотъ. Вѣдь въ древности даже цари бѣдны были деньгами, не только народъ. Царица сама пекла имъ хлѣбъ. Всякій разъ, когда она пекла, хлѣбъ молодого Пердикки выросталъ вдвое. Такъ какъ это явленіе

[1]) Вѣроятно разсмотрѣнный здѣсь кругъ древнихъ сказаній, распространенность, устойчивость и живучесть которыхъ насъ столько разъ поражали, не остался и тогда безъ вліянія, когда послѣ открытія Новаго Свѣта, подъ свѣжимъ еще впечатлѣніемъ несмѣтныхъ сокровищъ, вывезенныхъ оттуда испанскими „conquistadores", слагалось на Западѣ сказаніе объ Эльдорадо,—чудесной внутри материка лежащей странѣ, съ золотымъ въ озерахъ пескомъ и золотыми на домахъ крышами. Ближе однако опредѣлить характеръ и значеніе этого вліянія въ настоящее время я не въ состояніи, зная сказаніе объ Эльдорадо не въ первоначальной подлинной его редакціи, а по обработкѣ его Вольтеромъ въ романѣ „Candide" и краткомъ замѣчаніи того же автора въ Essay sur les moeurs (II chap. 151).

повторялось постоянно, то царица заявила о немъ мужу. Когда царь услышалъ объ этомъ, онъ сейчасъ-же сообразилъ, что это чудо, предвѣщающее что-то великое. Призвавши своихъ поденщиковъ, онъ приказалъ имъ удалиться изъ страны. Тѣ стали говорить, что, по справедливости, передъ уходомъ они должны получить выговоренную плату. Царь, услышавъ о платѣ—тогда какъ разъ солнце чрезъ отверстіе, сдѣланное въ крышѣ для дыма, проникало въ домъ—ослѣпленный богами, сказалъ: „Въ вознагражденіе отдаю вамъ вотъ это", причемъ указалъ на освѣщенное солнцемъ мѣсто. Старшіе, Гаванъ и Аэропъ, услышавъ рѣчь такую, стояли, растерявшись, но юноша—онъ случайно держалъ тогда мечъ—сказавъ „мы принимаемъ, царь, то, что даешь ты", обводитъ мечомъ на полу освѣщенное солнцемъ мѣсто, затѣмъ трижды черпаетъ изъ него себѣ за пазуху и удаляется самъ и его братья съ нимъ. И вотъ они ушли, царю же объясняетъ кто-то изъ совѣтниковъ, что сдѣлалъ юноша и какъ разумно поступилъ онъ, принявъ предложенное. Царь, услышавъ это, разгнѣвался и посылаетъ всадниковъ убить юношей. Есть въ странѣ этой рѣка, которой приносятъ теперь жертвы потомки этихъ выходцевъ изъ Аргоса, какъ спасительницѣ. Лишь только переправились черезъ нее Темениды, рѣка эта вздулась такъ, что всадники не могли переправиться. Тѣ, прибывъ въ иную область Македоніи, поселились вблизи садовъ, называемыхъ садами Мидаса, сына Гордія, въ которыхъ дико растутъ розы, имѣющія каждая по 60 лепестковъ и запахомъ превосходящія всѣ остальныя. Въ этихъ-то садахъ, какъ разсказываютъ македоняне, пойманъ былъ Силенъ. Надъ ними подымается гора Бермій, не доступная вслѣдствіе стужи. Оттуда-то Темениды, овладѣвъ ближайшей страной, постепенно покорили и остальную Македонію" (VIII 137—138).—Изъ слѣдующей главы, заключающей генеалогію македонскихъ царей отъ Александра, сына Аминты, до названнаго Пердикки, видно, что именно ему изъ всѣхъ трехъ братьевъ досталась власть (l. c. 139).

На приведенный отрывокъ до сихъ поръ обращаемо было вниманіе лишь съ точки зрѣнія правовыхъ отношеній древности. Г. Штейнъ въ своемъ поучительномъ коментаріи къ „Исторіи Геродота" (V изд. 1893 г.), объясняя значеніе троекратнаго черпанія изъ освѣщеннаго солнцемъ и очерченнаго мечомъ мѣста, говоритъ: „Этимъ актомъ Пердикка 1) принимаетъ въ

обладаніе очагъ, „ἑστίαν“, дома, на который падаютъ солнечные лучи, и вмѣстѣ съ тѣмъ всю собственность домовладѣльца; 2) призываетъ само солнце въ свидѣтели и поручители пріобрѣтеннаго права на домъ и страну. Дѣло въ томъ, что въ солнцѣ древнее—особенно германское—представленіе почитало первый и исконный источникъ всякаго права на владѣніе землей, высшаго распорядителя и сюзерена недвижимой собственности“. При этомъ онъ приводитъ любопытныя мѣста изъ Гримма (Rechtsalterthümer 278 folg.) и Ауэрбаха (Dorfgeschichten IV S. 143, Ausg. 1854), указывающія на существованіе подобныхъ обрядовъ въ былое время у нѣмцевъ. Сказочный характеръ этого сказанія пока еще никѣмъ, насколько мнѣ извѣстно, не былъ указанъ. Между тѣмъ онъ выступаетъ съ полной явственностью. Сказочнымъ является общій тонъ разсказа,—эпически спокойный, дѣтски наивный. Сказочнымъ представляется также и изображаемый въ немъ патріархальный бытъ: царицы, собственными руками пекущія хлѣбъ домочадцамъ, юноши, мѣняющіе пастушескій посохъ на царскій скипетръ, какъ пережитокъ извѣстнаго уровня культуры, на которомъ подобныя отношенія были мыслимы, встрѣчаются нерѣдко въ области миѳа (Odyss. VI 1—47, также судъ Париса), но съ особенной любовью, какъ воплощеніе мечты о соціальномъ равенствѣ, выводятся народной сказкой. Сказочнымъ оказывается и *чудесное* въ нашей сагѣ: не видно здѣсь, какъ напримѣръ въ Гомеровской Иліадѣ, сонма боговъ, дающихъ съ высоты Олимпа то или иное направленіе человѣческимъ судьбамъ,—и все таки чувствуется незримое присутствіе какихъ-то благодѣтельныхъ силъ, помогающихъ и охраняющихъ своего избранника. Это общее впечатлѣніе, производимое разсказомъ, вполнѣ подтверждается подробнымъ его анализомъ. Какъ частности его, такъ и схема оказываются чисто сказочными, имѣющими параллели въ современной сказочной литературѣ.

1) Чудесное выростаніе хлѣба—довольно обычно въ современной сказкѣ, хотя, насколько мнѣ извѣстно, мотивъ этотъ обыкновенно является въ иной связи. Чаще всего онъ выступаетъ въ сказкѣ о царевнѣ-лягушкѣ, гдѣ младшая изъ трехъ царскихъ невѣстокъ, всѣми пренебрегаемая лягушка, лучше двухъ старшихъ исполняетъ предложенныя свекромъ задачи и въ концѣ концовъ оказывается прелестной дѣвой, лишь на время превращенной въ гадкое животное (См. Gliński I № 3, Рудченко II № 28; Аѳан. II № 150; Hahn II № 67; Krauss II № 147; Grimm № 63). Въ числѣ прочихъ задачъ царскимъ невѣсткамъ обыкновенно предлагается испечь вкусный бѣлый хлѣбъ. Младшій царевичъ, мужъ лягушки, въ русской сказкѣ падаетъ духомъ, но жена ободряетъ его и приступаетъ къ дѣлу: „велѣла принести квашню, муки и воды, всыпала муку въ квашню, влила воду, растворила растворъ, вылила въ холодную печь, заслонила заслонкой и сказала: „пекись хлѣбъ чистъ, рыхлъ и бѣлъ, какъ снѣгъ!“ Хлѣбъ, дѣйствительно, вышелъ такой, что царь велѣлъ подавать его на столъ, когда у него будутъ гости. Старшія же невѣстки, сначала пытались было подражать младшей, потомъ, видя, что дѣло не идетъ на ладъ, „замѣсили свои хлѣбы на горячей водѣ и посадили въ топленыя печи“. Тѣмъ не менѣе онѣ потерпѣли полную неудачу: „у одной хлѣбъ пригорѣлъ, у другой вышелъ совсѣмъ сырой“. Въ другой группѣ сказокъ удачное печеніе хлѣба вмѣстѣ съ помѣщеніемъ внутри драгоцѣнностей является средствомъ для дѣвушки типа французской „Peau d'âne“ (Perrault) и нѣмецкой „Allerleirauh“ (Grimm) дать себя узнать отыскивающему ее, влюбленному королевичу. Такъ, въ сицилійской сказкѣ (Gonzenbach № 38) „Betta Pilusa“ проситъ у царскаго повара немного тѣста, лѣпитъ изъ него своими грязными руками лепешку и, помѣстивъ въ ней перстень, вмѣстѣ съ остальнымъ печеніемъ вставляетъ въ печку. „Когда поваръ спустя нѣкоторое время открылъ печку, все печеніе оказалось сожженнымъ, но маленькая грязная лепешка Бетты превратилась въ прекрасный бѣлый хлѣбъ“. Король узнаетъ перстень, а по этому перстню находитъ и искомую имъ красавицу. Если въ первомъ изъ указанныхъ случаевъ выростаніе хлѣба является слѣдствіемъ колдовства, то во второмъ, какъ и у Геродота, оно—предвѣстье блестящей судьбы, предстоящей героинѣ.

2) Рѣка, спасающая бѣглецовъ своимъ разливомъ, извѣстна намъ изъ весьма многихъ сказокъ. Ее встрѣчаемъ мы уже въ древне-египетской сказкѣ о „двухъ братьяхъ“, записанной для сына фараона, погибшаго въ волнахъ Краснаго моря. Содержаніе ея слѣдующее: Младшій изъ двухъ братьевъ, Битіу, имѣлъ несчастье приглянуться женѣ старшаго, Анупу, и, отказавъ ей во взаимности, нажилъ въ ней злѣйшаго врага. Она обвиняетъ его въ попыткѣ обольстить ее, и мужъ съ ножомъ въ рукѣ поджидаетъ за дверью возвращенія брата съ полевыхъ работъ. Но Битіу, предупрежденный коровой, бѣжитъ отъ двери, и Анупу преслѣдуетъ его.

Въ смертельной тревогѣ Битіу призываетъ бога Фра въ свидѣтели своей невиновности, и богъ разстилаетъ между братьями широкую воду, „она была полна крокодиловъ, и одинъ братъ находился по одну, а другой—по другую сторону ея, и старшій дважды подымалъ руку, чтобы поразить, и дважды не могъ убить младшаго" (Maspero, Les contes popul. de l'Egypte ancienne: le conte des deux frères, p. 5—14. ed. 1889). Легендарная окраска рѣзко отдѣляетъ египетскую версію отъ греческой. Богъ не можетъ допустить гибели невиннаго, взывающаго къ его защитѣ, и творитъ чудо, которое его спасаетъ.

Въ греческомъ преданіи мотивъ этотъ встрѣчается еще у Гомера. У всѣхъ, конечно, въ памяти тотъ величественный образъ изъ Иліады, гдѣ бурный Ксанѳъ спасаетъ своими волнами разбитыхъ троянцевъ отъ неистовства Ахилла и самъ съ яростью преслѣдуетъ его по равнинѣ (Il. XXI 215—285). Миѳическое значеніе Гомеровскаго разсказа еще вполнѣ ясно: предъ нами грубо олицетворенное рѣчное божество, заступающееся за исконныхъ жителей своихъ береговъ и мстящее пришельцамъ за оскверненіе кровью чистыхъ его водъ. Не такъ обстоитъ дѣло въ Геродотовой обработкѣ даннаго мотива. На миѳическое значеніе его указываетъ лишь извѣстіе о жертвахъ, приносимыхъ рѣкѣ потомками Теменидовъ. Почему однако рѣка заступается за нихъ, для насъ остается темнымъ, и причину мы должны искать развѣ въ томъ широкомъ сочувствіи всѣмъ страждущимъ и обиженнымъ, которымъ сказка въ равной мѣрѣ надѣляетъ одушевленную и неодушевленную природу. Такимъ образомъ, въ Геродотовомъ разсказѣ мотивъ разлива рѣки является уже переходной ступенью къ чисто сказочной его редакціи. Послѣднюю даетъ намъ сицилійская сказка „il re Cardiddu" (Gonzenbach № 15), подходящая подъ одинъ общій типъ съ Апулеевой Психеей:

Злая вѣдьма (=Апулеевой Венерѣ), околдовавшая Cardiddu, послѣ ряда неудачныхъ попытокъ погубить его супругу посредствомъ возлагаемыхъ на нее опасныхъ порученій, посылаетъ ее съ письмомъ къ другой вѣдьмѣ (=Proserpina), живущей „за кровавой рѣкой, въ далекой странѣ". Путь проходитъ черезъ вѣчно затворяющіяся и открывающіяся двери, охраняемыя собакой съ сѣномъ и осломъ съ костью въ зубахъ. Задержанная ими, молодая женщина должна быть съѣдена жестокой вѣдьмой. Благодаря совѣтамъ

супруга, она всетаки выпутывается изъ бѣдъ: она хвалитъ движущіяся двери и кровавую рѣку, отдаетъ кость собакѣ и сѣно ослу — и пріобрѣтаетъ общую ихъ благодарность. Они-то, немного спустя, пропускаютъ ее безъ помѣхи и задерживаютъ гнавшуюся за нею вѣдьму. „Тогда крикнула вѣдьма рѣкѣ задержать бѣглянку, но рѣка отвѣчала: „Къ чему мнѣ ее задерживать? Она похвалила меня, ты же все меня бранишь, и я тебя не пропущу!". *И потекла рѣка все быстрѣе и быстрѣе, и вѣдьма, пытавшаяся всетаки переплыть, должна была жалко потонуть*".

Проникнувъ, такимъ образомъ, изъ области миѳа въ область сказки, свободно дѣйствующая рѣка вскорѣ лишилась той опредѣленной индивидуальности, съ какой она еще выступаетъ въ только что приведенной сказкѣ, и превратилась въ одну изъ трехъ традиціонныхъ преградъ, которыя вырастаютъ изъ бросаемыхъ бѣглецами чудесныхъ предметовъ,—чаще всего полотенца, щетки и гребенки (см. Glinski I № 13; Hahn № 68; Gonzenbach № 53 и т. д.). Такъ мотивъ колдовства, волшебства видоизмѣнилъ первоначально миѳическое представленіе.

До сихъ поръ мы останавливались лишь на отдѣльныхъ чертахъ данной саги. Взятая же въ цѣломъ, она подходитъ подъ твердо установленный типъ сказокъ „über den besten Jüngsten"—по нѣмецкой (Hahn) терминологіи или „о трехъ братьяхъ, младшемъ дуракѣ"—по русской (Владимировъ). Самая общая ихъ схема такова: Изъ трехъ братьевъ одному лишь младшему, обыкновенно пренебрегаемому старшими, удается свершить извѣстный подвигъ и вопреки интригамъ старшихъ добиться (руки царевны и) царскаго престола. Въ нашей сагѣ нѣтъ, правда, прямыхъ указаній на „глупость" Пердикки, но о ней позволяетъ догадываться тотъ фактъ, что въ противоположность старшимъ братьямъ, пасшимъ быковъ и лошадей, ему достался лишь менѣе цѣнный мелкій скотъ. Среди оплошности старшихъ братьевъ, озадаченныхъ отвѣтомъ царя, этотъ „дурачекъ" ловко пользуется неосторожнымъ его словомъ, сначала символически, а потомъ и фактически вступаетъ въ обладаніе страной и основываетъ въ ней свою династію.

Что это родство не случайное и что указанный типъ разсказовъ пользовался въ древности нѣкоторымъ распространеніемъ, доказываютъ подобныя же саги, заимствуемыя нами изъ того же Геродота. Такъ, въ началѣ IV книги (с. 5) читаемъ слѣдующее:

„По словамъ скиѳовъ, ихъ народъ моложе всѣхъ народовъ, а происхожденіе его слѣдующее. Прежде всего въ странѣ этой, тогда еще безлюдной, явился мужъ, по имени Таргитай. Родителями этого Таргитая они называютъ Зевса и дочь рѣки Борисѳена. Таково происхожденіе Таргитая; отъ него же родилось трое сыновей: Липоксаисъ, Арпоксаисъ и младшій Колаксаисъ. При нихъ-то въ Скиѳію упали съ неба золотыя издѣлія: плугъ, ярмо, сѣкира и чаша. Старшій, прежде всего замѣтившій упавшее, подошелъ, чтобъ подобрать, но съ приближеніемъ его золото загорѣлось. Когда онъ отступилъ, подошелъ второй братъ, и съ золотомъ опять сдѣлалось то же самое. Ихъ-то оно отклонило своимъ пламенемъ, но лишь только приблизился младшій, оно потухло, и онъ унесъ золото къ себѣ. Въ виду этого старшіе братья, по общему рѣшенію, передали все царство младшему.

Прежде всего отмѣтимъ мимоходомъ, что упоминаемое здѣсь пылающее золото — древнѣйшій, насколько мнѣ извѣстно, примѣръ тѣхъ горящихъ, заколдованныхъ сокровищъ, о которыхъ такъ любитъ говорить сказка и мѣстная сага. Затѣмъ, разсматривая данное сказаніе въ цѣломъ, мы по сравненіи съ выше приведеннымъ сказаніемъ о Теменидахъ не можетъ не чувствовать значительной разницы.

Если тамъ миѳическій элементъ былъ еле замѣтенъ, здѣсь онъ составляетъ главное содержаніе разсказа. Герои его — не простые Гераклиды, потомки Темена, а внуки самого Зевса-владыки. Предметы, ниспадающіе съ неба, относятся всецѣло къ области миѳа и въ сказкѣ, насколько мнѣ извѣстно, вовсе не встрѣчаются. Таковъ „διιπετὲς παλλάδιον, ниспосланное Зевсомъ Илу при основаніи Иліона (Ovid. Fast. VI 421, 2; Apollod. III 12, 3) и съ тѣхъ поръ охраняемое троянцами, какъ залогъ существованія города. Таково и римское „ancile", тѣмъ же Зевсомъ данный „вѣрный залогъ власти („Juppiter imperii pignora certa dabit" Ov. Fast. III 354), для охраны котораго Нума, по преданію, принялъ особенныя мѣры предосторожности. Таковы, наконецъ, ниспавшіе съ неба предметы, встрѣчающіеся въ героической сагѣ другихъ народовъ. Русскій Миколушка Селяниновичъ владѣлъ, какъ извѣстно, упавшей съ неба сохой, а индійскому Кришнѣ въ борьбѣ съ царемъ Канзой оказываютъ помощь такіе же плугъ, булава, лукъ и палица. (Миллеръ О., Илья Муромецъ и богатыри Кіевскіе стр. 520). Отличаясь, та-

кимъ образомъ, отъ предыдущей содержаніемъ, сага эта отличается отъ нея и формой. Сама схема разсказа представляетъ уже нѣкоторыя отступленія отъ указаннаго типа. Здѣсь уже нѣтъ никакихъ намековъ ни на „глупость" младшаго брата, ни на враждебное къ нему отношеніе старшихъ: напротивъ, послѣдніе, принявъ къ сердцу знаменіе, добровольно уступаютъ ему царство. Причина возвышенія младшаго брата для насъ, такимъ образомъ, остается тайной: это не увѣнчаніе честности и прямоты, не вознагражденіе за несправедливость и обиды, какъ въ нашихъ сказкахъ о трехъ братьяхъ, а просто капризъ владыки Олимпа или соотвѣтствующаго ему скиѳскаго божества. Все же сага эта, гдѣ младшій братъ помимо старшихъ при самыхъ необыкновенныхъ условіяхъ достигаетъ царской власти, сохраняетъ еще много сходства съ указаннымъ типомъ сказокъ и можетъ служить доказательствомъ глубокой его древности, его восхожденія къ миѳу.

И миѳическіе, и сказочные элементы, съ преобладаніемъ однако послѣднихъ, совмѣщаетъ эллино-понтійская того же типа сага о происхожденіи скиѳскихъ царей (IV 8—12):

„Гераклъ съ быками Геріона прибылъ въ страну, тогда пустынную, теперь населяемую скиѳами... Застигнутый бурей и холодомъ, онъ легъ спать, натянувъ на себя львиную кожу. Въ это время его кобылицы, пущенныя на пастбище, по допущенной свыше случайности (θείῃ τύχῃ) исчезли изъ-подъ ярма. Проснувшись, Гераклъ сталъ ихъ искать и, исходивъ всю страну, прибылъ, наконецъ, въ т. н. Гилею. Тамъ въ пещерѣ нашелъ онъ не-то дѣву, не-то змѣю (μιξοπάρθενόν τινα ἔχιδναν διφυέα), верхняя часть тѣла которой, начиная съ пояса, была какъ у женщины, нижняя же—какъ у змѣи. Увидя ее и подивившись, онъ спросилъ, не видала-ли она гдѣ-нибудь блуждающихъ коней. Она отвѣчала, что кони у нея, но что она не отдастъ ихъ, пока онъ не ляжетъ вмѣстѣ съ ней. За такое вознагражденіе Гераклъ возлежалъ съ ней. Она, конечно, стала откладывать возвращеніе лошадей, желая возможно дольше прожить съ Геракломъ, а тотъ хотѣлъ уйти, получивъ своихъ коней. Наконецъ, возвращая ихъ, она сказала: „Я спасла тебѣ этихъ коней, забѣжавшихъ сюда, ты же заплатилъ за ихъ спасеніе: вѣдь я имѣю отъ тебя троихъ дѣтей. Скажи, что мнѣ сдѣлать съ ними, когда они выростутъ: водворить ли ихъ здѣсь,—мнѣ вѣдь одной принадлежитъ власть надъ этой страной, или же отослать къ тебѣ"?

Такъ спрашивала она, а тотъ, говорятъ, на это сказалъ: „Когда ты увидишь, что сыновья возмужали, то лучше всего поступи такъ: кого изъ нихъ ты увидишь этотъ лукъ вотъ такъ натягивающимъ и этимъ поясомъ вотъ такъ опоясывающимся, того водвори въ этой странѣ. Кто же не окажется въ состояніи исполнить назначенной мною задачи, того ты высылай изъ страны. Поступая такимъ образомъ, ты и сама будешь довольна, и приказаніе исполнишь". И вотъ, натянувъ одинъ изъ луковъ—до того времени Гераклъ носилъ ихъ пару—и показавъ, какъ завязывать поясъ, онъ передалъ ей лукъ и поясъ съ золотой чашечкой на верху застежки и затѣмъ удалился. Когда прижитые отъ Геракла сыновья возросли, мать сначала дала имъ имена: одного она назвала Агаѳирсомъ, слѣдующаго Гелономъ, младшаго Скиѳомъ. Затѣмъ она исполнила приказанное. И въ самомъ дѣлѣ, двое изъ нихъ, Агаѳирсъ и Гелонъ, оказавшіеся неспособными выполнить предложенную задачу, удалены были матерью изъ страны, младшій же Скиѳъ, исполнившій задачу, остался въ странѣ, и отъ этого-то Скиѳа, сына Геракла, произошли всѣ цари Скиѳіи, сколько ихъ ни было".

Сага эта извѣстна лишь изъ Геродота и не встрѣчается ни у Аполлодора, ни—насколько мы знаемъ—у другихъ писателей, подробнѣе трактовавшихъ о Гераклѣ. Это обстоятельство дѣлаетъ возможнымъ предположеніе, что она лишь искусственно привита къ имени Геракла. Вѣроятно послѣдній былъ поставленъ на мѣсто какого-нибудь скиѳскаго, родственнаго по значенію героя или бога понтійскими греками, пытавшимися привести въ связь мѣстныя религіозныя представленія съ эллинскими. На скиѳское происхожденіе этой саги указываетъ присутствіе въ ней коней и колесницы, которыя не играютъ никакой роли въ эллинскомъ миѳѣ о Гераклѣ и которыя составляютъ необходимую часть домашняго обихода сѣверныхъ кочевниковъ.

„Παρθένος γηγενής", рожденная отъ земли полудѣва-полузмѣя, какъ родоначальница скиѳскихъ царей, упоминается также у Діодора (II 43, 3), только тамъ не съ Геракломъ приживаетъ она дѣтей, а съ самимъ Зевсомъ. Зевсъ и Гераклъ (или мѣстныя божества, которыхъ они замѣняютъ), дочь Борисѳена и παρθένος γηγενής все это личности вполнѣ миѳическія. Если, такимъ образомъ, по характеру дѣйствующихъ лицъ сага эта относится къ миѳу, то содержаніемъ своимъ она значительно приближается къ сказкѣ.—

Гераклъ, какъ мы видѣли, приказываетъ тому изъ сыновей предоставить власть, который сумѣетъ натянуть оставленный имъ лукъ и т. д. Одному лишь младшему лукъ приходится по силамъ, и онъ получаетъ царство. И въ сказкахъ нашихъ весьма часто исполненіе какого-нибудь труднаго подвига отдаетъ царскую власть въ руки младшаго изъ трехъ братьевъ. Такъ, въ одной русской сказкѣ жаръ-птица воруетъ ночью золотыя яблоки изъ царскаго сада. Царь провозглашаетъ, что „кто изловитъ ее живую, тому еще при жизни своей отдаетъ половину царства, а по смерти—и все". Всѣ три царевича берутся за подвигъ, но исполняетъ его лишь самый младшій (Аѳан. I № 102, также Рудченко I № 54; Glinski I № 1). Въ другой сказкѣ старый ослѣпшій царь посылаетъ трехъ сыновей „за живой водой и мертвой—глаза лѣчить". Прежде чѣмъ старшіе братья построили корабли, младшій уже возвратился съ живой водой и, несмотря на происки братьевъ, пытавшихся было его погубить, вылѣчиваетъ отца, который отказываетъ ему все царство (Аѳан. I № 104 g.; также Krauss II № 134; Grimm № 97; Gonzenbach № 64 и др.). Въ иной „царь кличетъ кличъ по всѣмъ городамъ, что кто поцѣлуетъ царевну сквозь 12 стеколъ, тотъ, какого бы роду ни былъ, возьметъ царевну въ жены и получитъ за ней государство". Опять такі младшій изъ трехъ братьевъ, оставленный послѣдними дома, при помощи чудеснаго коня умудряется поцѣловать царевну и становится царемъ" (Аѳан. I № 106 b; также Glinski I № 2). Иногда полученіе царства обусловливается доставленіемъ какой-нибудь рѣдкости, въ родѣ лучшаго въ мірѣ ковра (Grimm № 63), зеркала (Hahn № 52) и т. д. Всѣ эти вещи добываетъ лишь младшій изъ трехъ братьевъ. Правда, въ сказкахъ о трехъ братьяхъ мотивъ состязанія въ стрѣльбѣ изъ лука, на сколько мы знаемъ, не встрѣчается нигдѣ. Его, однако, видимъ въ другихъ сказкахъ, изъ которыхъ онъ даже попалъ въ героическій эпосъ. Такъ Гомеровская Пенелопа, съ виду уступая назойливымъ женихамъ, тому изъ нихъ обѣщаетъ свою руку, кто сумѣетъ натянуть лукъ Одиссея и пустить стрѣлу сквозь 12 сѣкиръ (Odyss. XXI 68—79). Среди русскихъ сказокъ о сильной дѣвѣ есть одна (Аѳан. I № 116 с.), гдѣ прекрасная царевна, вполнѣ соотвѣтствующая германской Брунгильдѣ и эллинской Аталантѣ (Apollod. III 9, 2), за того лишь обѣщаетъ выйти, кто превзойдетъ ее силой. Многіе витязи мѣрялись съ ней, но лишь сложили свои головы на плахѣ. Наконецъ, одинъ

царевичъ, съ помощью своего дядьки Ивана Голаго (играющаго при немъ такую же роль, какъ Зигфридъ при королѣ Гунтерѣ), исполняетъ задачи царевны. Между прочимъ онъ стрѣляетъ изъ лука, который 40 человѣкъ на силу приносятъ на мѣсто. Иногда состязаются въ стрѣльбѣ изъ лука мужъ и жена. Такъ въ одной русской сказкѣ, приведенной И. Карловичемъ въ статьѣ „La belle Mélusine et la reine Vanda“ (Arch. f. slav. phil. II 604) безъ указанія источника, герой, по имени Дунай, влюбившись въ литовскую княжну Настасію, борется съ ней и, одолѣвъ ее, на ней женится. Разъ въ Кіевѣ на пиру у князя стали супруги хвастаться искусствомъ стрѣлять изъ лука. Настасія трижды пускаетъ стрѣлу сквозь кольцо, помѣщенное на головѣ мужа. Послѣдній пытается ей подражать и поражаетъ супругу, послѣ чего самъ лишаетъ себя жизни. Изъ ихъ крови образовались рѣки Дунай и Настасія.—Конечно, сходство послѣднихъ параллелей съ разсматриваемымъ разсказомъ Геродота тогда лишь вполнѣ обнаружится, если мы оставимъ невѣрное толкованіе въ немъ одного мѣста, представленное Г. Штейномъ. Слова „τὸ τόξον ὧδε διατεινόμενον и т. д., на мой взглядъ, указываютъ вовсе не на особенный, характерный для скиѳовъ *способъ* натягиванія, а на *силу* его. Приведенныя Штейномъ выдержки изъ схолій къ Иліадѣ (Θ 325) и изъ Платона (Закон. 794 c.), гдѣ скиѳскій образъ стрѣльбы противополагается критскому и другимъ, не лишены, конечно, значенія для исторіи скиѳскихъ обычаевъ, но не имѣютъ никакого отношенія къ данному мѣсту. Естественнѣе думать, что Гераклъ, этотъ эллинскій идеалъ мужской силы и выносливости (или равносильное ему скиѳское божество), тому изъ сыновей своихъ желалъ предоставить царство, который не только по крови, но и по физическому совершенству былъ бы достойнымъ его замѣстителемъ.

Итакъ, если скиѳская редакція саги о происхожденіи скиѳскихъ царей представляетъ чистый миѳъ, то въ эллино-понтійскомъ ея изводѣ миѳическій элементъ чувствуется значительно меньше, а въ македонской сагѣ о родоначальникахъ царскаго рода онъ еле замѣтенъ. Три разсмотрѣнныя саги представляютъ, такимъ образомъ, три послѣдующихъ стадіи того процесса, который превратилъ древній миѳъ въ современную скромную сказку.

---

§ 7. Гераклъ и Μιξοπάρθενος (Hdt. IV 8—12).

Эллино-понтійскій изводъ саги о происхожденіи скиѳской династіи распадается на два самостоятельныхъ мотива, связанныхъ между собой лишь личностью героини. Это разсказы 1) о связи Геракла съ μιξοπάρθενος и 2) о родившихся отъ нея сыновьяхъ. Разсмотрѣвши второй мотивъ въ предыдущей главѣ, переходимъ теперь къ первому.—Мы уже говорили, что подобный Геродотову разсказъ сообщаетъ Діодоръ (II 43, 3): „Скиѳы передаютъ сказаніе (μυθολογοῦσι) о томъ, что явилась у нихъ землерожденная дѣва: верхняя часть тѣла до поясницы была у нея женская, нижняя же — змѣиная. Съ нею-то Зевсъ, сочетавшись бракомъ, родилъ сына, по имени Скиѳъ“. Итакъ мѣсто Геракла здѣсь занимаетъ Зевсъ. Гераклъ или Зевсъ вѣроятно замѣняетъ какого-нибудь туземнаго бога или героя.—Полудѣвъ-полузмѣй знаетъ также Діонъ Хризостомъ (V 5; 12 seqq. p. 190—191 R.). Въ самыхъ дикихъ мѣстностяхъ Ливіи водились, по его словамъ, страшныя чудовища. „Наружный видъ ихъ слѣдующій: лицо, какъ у прекрасной женщины; грудь и шея такой красоты, какой не найти ни у дѣвы, ни у юной новобрачной, какой не изображалъ ни ваятель, ни живописецъ; кожа ослѣпительной бѣлизны, а глаза зароняютъ въ душу всякаго, кто ихъ увидитъ, любовную страсть и вожделѣніе. Все остальное тѣло покрыто жесткой и твердой чешуей, а немного ниже переходитъ въ змѣю, оканчиваясь грозной змѣиной головой“. Красотой своей чудовища эти привлекали мужчинъ, убивали ихъ укушеніемъ и пожирали.—Таковы полудѣвы-полузмѣи въ риторическомъ изображеніи Діона. Если иныя изъ приписываемыхъ имъ свойствъ, ихъ коварство и кровожадность, напоминаютъ Гомеровскихъ Сиренъ и являются, повидимому, плодомъ литературнаго заимствованія, то въ общемъ сообщеніе Діона является все таки доказательствомъ существованія сказаній о дѣвѣ-змѣѣ на другомъ, южномъ рубежѣ древняго міра и притомъ, что весьма существенно, въ формѣ, совершенно свободной отъ миѳическихъ примѣсей.

Миѳическимъ прототипомъ какъ Геродотовой μιξοπάρθενος, такъ и Діоновыхъ чудовищъ, является, повидимому, Эхидна,—по позднѣйшей прагматической генеалогіи, представленной Гезіодомъ, дочь Форкія и Кето, произведшая отъ Тифона цѣлый рядъ чудовищ-

ныхъ существъ: Орѳа, Гидру, Кербера, Химеру и т. п. Гезіодъ описываетъ ее слѣдующимъ образомъ: „На половину она дѣва со свѣтлыми глазами и прелестнымъ лицомъ, на половину же—чудовищная змѣя, огромная и грозная, (пестрая, кровожадная тварь, въ глубинѣ божественной земли [1]), есть у нея пещера внизу подъ выдолбленной скалой, далеко отъ смертныхъ людей и безсмертныхъ боговъ. Тамъ пребывать назначили ей боги въ славныхъ чертогахъ“ (Theog. 298—303). Дѣйствительно, какъ по обстановкѣ, въ которой являются дѣвы-змѣи у Геродота и Діона (подземныя пещеры, дикія горныя ущелья), такъ и по наружности своей онѣ вполнѣ соотвѣтствуютъ Гезіодовой Эхиднѣ. Послѣдняя уже по самому прозрачному своему названію (ἔχιδνα=змѣя) является представительницей земли, и при томъ земли скорѣе въ качествѣ χθών, —темной, страшной ея внутренности, обиталища мрака и смерти, чѣмъ γαῖα,—свѣтлой, плодородной ея поверхности (Wilamowitz, Herakles II² 260—262). Связь ея съ Тифономъ, являющимся первоначально олицетвореніемъ вѣтра, этого ея значенія нисколько не ослабляетъ, такъ какъ вѣтры сами, по древнѣйшимъ представленіямъ, принадлежатъ къ разряду исчадій земли и, какъ таковыя, живутъ въ ея нѣдрахъ, лишь по временамъ вырываясь на свободу,—вспомнимъ пещеру вѣтровъ въ I кн. Энеиды (vv. 81—95). Естественно поэтому, что и героинь Діонова и Геродотова разсказовъ, стоящихъ, какъ мы видѣли, въ столь разительномъ съ Эхидной родствѣ, слѣдуетъ тоже отнести къ разряду хтоническихъ существъ: Діодоръ дѣву-змѣю называетъ прямо „γηγενής“. По основному замыслу, Геродотовъ разсказъ—лишь одна изъ версій чрезвычайно распространеннаго мотива любви между человѣкомъ и существомъ высшаго порядка, притомъ версій древнѣйшихъ, гдѣ о договорѣ, обусловливающемъ эту связь, пока нѣтъ и рѣчи, а конечный разрывъ объясняется просто невозможностью прочнаго единенія межъ существами различныхъ стихій. Чтобъ сближеніе это не показалось слишкомъ смѣлымъ, напомнимъ при случаѣ, что мотивъ этотъ имѣлъ въ древности не мало представителей, начиная съ миѳа о Зевсѣ и Семелѣ (Ovid. Met. III 267—328) и римской саги о Нумѣ и Эгеріи (Ovid. Met. XV 482 seqq., Plut. Numa c. 4 и 15) и

[1]) Слова, заключенныя въ скобки, плохо вяжущіяся въ оригиналѣ съ контекстомъ, составляютъ по мнѣнію критиковъ (Wilamowitz) позднѣйшую вставку.

кончая общеизвѣстной сказкой объ Амурѣ и Психеѣ. Изъ этого цикла сказаній, въ которомъ ученые различаютъ нѣсколько отдѣльныхъ группъ (см. J. Karłowicz, La belle Mélusine et la reine Vanda въ Arch. f. slav. Philol. II 594—609), къ разсматриваемой сагѣ особенно близко подходитъ старофранцузская повѣсть о прекрасной Мелузинѣ. Передаемъ ея содержаніе: молодой Раймундъ, графъ Пуатье, бродя въ лѣсу, встрѣчаетъ у одного источника трехъ прелестныхъ дѣвъ. Прекраснѣйшая изъ нихъ такъ ласково заговариваетъ съ нимъ, что онъ, позабывъ о своемъ горѣ,—онъ только что нечаянно убилъ своего пріемнаго отца—влюбляется въ нее. Она обѣщаетъ быть его женой, если онъ поклянется ей не доискиваться ея происхожденія и не слѣдить за ней по субботамъ; въ случаѣ нарушенія клятвы онъ сдѣлаетъ себя несчастнымъ и лишится ея навсегда. Раймундъ на все согласенъ и женится на Мелузинѣ,—такъ называлась чудесная дѣва. Она воздвигаетъ ему великолѣпный замокъ, гдѣ много лѣтъ живутъ они мирно и счастливо. Десять сыновей родила мужу Мелузина, изъ которыхъ восемь отличались разными физическими странностями: у одного изъ нихъ было три глаза, у другого только одинъ, у третьяго два, но за то одинъ красный, другой зеленый и т. д. Счастье Раймунда все росло. Четыре старшихъ его сына бранными подвигами добились брака на владѣтельныхъ принцессахъ и королевскихъ престоловъ. Но разъ одному изъ родственниковъ графа, который прибылъ въ субботу, когда Мелузина, по обычаю, не выходила изъ своей комнаты, случилось проговориться, что ходятъ слухи, будто графиня въ этотъ день колдовствомъ занимается. Внутренній миръ графа былъ разрушенъ. Не вѣря въ колдовство, онъ заподозрилъ супружескую вѣрность Мелузины. Онъ пробиваетъ отверстіе въ дверяхъ комнаты, гдѣ заперлась жена, и видитъ ее сидящей въ бассейнѣ: „лицо и верхняя часть тѣла ея была удивительной красоты, но нижняя—смѣнилась длиннымъ змѣевиднымъ хвостомъ, блестящимъ лазурью и серебромъ“. Мелузина нѣкоторое время молчала, хотя и знала о клятвопреступленіи мужа. Только когда онъ разъ въ припадкѣ гнѣва назвалъ ее въ присутствіи постороннихъ змѣей, пробилъ часъ разлуки. Осыпая мужа укоризнами и въ то же время давая ему полезныя предостереженія, она на глазахъ всѣхъ превратилась въ полу-змѣю и исчезла. Лишь по ночамъ является она къ оставленнымъ въ колыбели младенцамъ и кормитъ ихъ своей

грудью. Графъ грустить до самой смерти своей. Мелузина и послѣ этого не перестаетъ заботиться о своемъ родѣ и, всякій разъ какъ какое-нибудь несчастье угрожаетъ ему, предостерегаетъ его пронзительными, жалобными криками.—Послѣднюю черту, отсутствующую въ находящейся у меня редакціи сказанія, заимствую изъ выше названной статьи Карловича (стр. 605).

Нѣкоторыя общія черты сразу бросаются въ глаза. Помимо общности основного мотива, послужившей точкой опоры для сближенія,—мотива супружескихъ отношеній межъ человѣкомъ и существомъ демоническимъ, слѣдуетъ отмѣтить полное совпаденіе въ наружности героинь какъ древне-греческаго, такъ и старо-французскаго сказанія. Такое совпаденіе едва-ли мыслимо безъ внутренняго родства, а такъ какъ μιξοπάρθενος, какъ мы видѣли, является ближайшей родственницей Эхидны, то и Мелузину, повидимому, слѣдовало бы признать существомъ хтоническимъ, какой-нибудь феей земли. Между тѣмъ весьма авторитетные ученые относятъ ее къ кругу водяныхъ существъ, въ родѣ нимфъ, рѣчныхъ и родниковыхъ, и проч. Такое мнѣніе высказываетъ напримѣръ Я. Карловичъ въ выше цитированной прекрасной статьѣ своей, посвященной сближенію Мелузины съ одной изъ фигуръ легендарной исторіи Польши. Такое пониманіе Мелузины есть логическое слѣдствіе ошибочнаго предположенія, будто самая змѣя является духомъ водной стихіи (см. Karłowicz l. c. p. 597: „l'esprit aquatique, le serpent...)“.

Уже та роль, которую играетъ змѣя въ античной миѳологіи [1]), равно какъ ея отношеніе къ культу мертвыхъ [2]), должна бы, кажется, устранить всякое сомнѣніе относительно хтоническаго ея характера; а тутъ еще присоединяются самыя опредѣленныя и не допускающія возраженія свидѣтельства древнихъ писателей: „Змѣя

---

[1]) Приводимъ нѣсколько фактовъ: миѳическій родоначальникъ аѳинянъ Кекропсъ въ своемъ качествѣ автохтона изображаемъ былъ въ образѣ полузмѣи-получеловѣка, да и другія саги объ автохтонахъ представляютъ ихъ выростающими изъ посѣянныхъ зубовъ дракона (ѳиванскіе спарты). Гиганты, дѣти земли, представлялись въ видѣ людей съ двумя змѣиными туловищами вмѣсто ногъ (Пергаменскій алтарь).

[2]) „In einer Grabkammer zu Corneto, der sog. „tomba dell'Orco“... trägt Persephone Schlangen im Haar und Hades als Attribut gleichfalls eine Schlange“ (L. Preller. Gr. Myth.[4] I 806).

—дитя земли“ (ὄφιν εἶναι γῆς παῖδα) говоритъ въ одномъ мѣстѣ Геродотъ (I 78). Правда, въ изображеніи Мелузины попадаются иной разъ черты, могущія облегчить сближеніе ея съ міромъ существъ, населяющихъ водяное царство. Такъ, графъ впервые встрѣчаетъ ее у источника, а въ заповѣдной комнатѣ она плещется въ водѣ. Подробности эти, однако, могли быть вызваны воздѣйствіемъ другихъ пересказовъ того же мотива съ водяными нимфами въ главныхъ роляхъ, въ родѣ, напримѣръ, саги объ Эгеріи, обратившейся въ источникъ послѣ смерти мужа, (на миѳическомъ языкѣ это означаетъ возвращеніе въ родную стихію); а появленіе чертъ такихъ слѣдуетъ, на мой взглядъ, отнести къ тому сравнительно позднему времени, когда первоначальное значеніе олицетворенныхъ силъ природы подверглась уже значительному затемненію. Итакъ, основанія для признанія Мелузины богиней водъ весьма слабы; за то, наоборотъ, въ самой повѣсти есть многое такое, что понятно лишь подъ условіемъ признанія ея героини феей земли.—Со смертью графа повѣсть не прекращается. Изъ дальнѣйшихъ судебъ Лузиньянскаго дома выбираемъ слѣдующій эпизодъ: Одинъ изъ 10 сыновей Мелузины, Жоффруа, преслѣдуя въ далекой Норвегіи побѣжденнаго имъ великана, спускается вслѣдъ за нимъ въ подземелье и тамъ на одной гробницѣ находитъ надпись, открывающую ему исторію его рода. Матерью Мелузины оказывается таинственная фея Персина, которая отдала свою руку королю Норвегіи подъ условіемъ не посѣщать ее во время родовъ. Король, однако, нарушилъ обѣтъ и открылъ ея тайну, и она не только сама съ тремя дочерями, одной изъ которыхъ была Мелузина, удалилась въ пещеру горы Нордгейма, но и самаго короля до самой смерти держала тамъ въ заключеніи. Изъ сестеръ Мелузины одна, Мелора, является духомъ горнаго замка въ Арменіи, другая, Плантина, охраняетъ сокровища отца на высокой горѣ въ Аррагоніи. Предъ нами тутъ и горныя феи, и обитательницы подземныхъ пещеръ, и хранительницы заповѣдныхъ кладовъ,—цѣлый сонмъ таинственныхъ демоновъ земли. Послѣдняя изъ приписываемыхъ имъ ролей вытекаетъ прямо изъ хтоническаго характера данныхъ фигуръ: охрану тайныхъ сокровищъ земли кому же поручить естественнѣе, чѣмъ причудливымъ дѣтищамъ ея? Мелузина въ качествѣ рѣчной нимфы приходилась бы чужой собственной семьѣ своей. Необходимо поэтому признать и ее существомъ изначала хтоническимъ,

а въ немногихъ, едва проглядывающихъ чертахъ водяной богини видѣть лишь позднѣйшія наслоенія, вызванныя аналогіей. При этомъ допущеніи въ физическихъ странностяхъ дѣтей Мелузины придется, пожалуй, видѣть далекій, ослабленный отголосокъ чудовищныхъ исчадій Эхидны.—Хтоническій характеръ дѣвы-змѣи нашихъ сказокъ, который въ повѣсти о Мелузинѣ лишь съ трудомъ, съ помощью разнаго рода соображеній, намъ приходилось разоблачать, опредѣленнѣе выступаетъ въ одной нѣмецкой сагѣ. Въ собраніи Гриммовъ (Deutsche Sagen I № 13: die Schlangenjungfrau), читаемъ слѣдующее:

Около 1520 г. жилъ въ Базелѣ нѣкій Леонардъ, сынъ бѣднаго портного, человѣкъ ограниченный и простой, и ко всему тому заика. Разъ спустился онъ въ подземный ходъ, идущій подъ Базелемъ въ Авгстъ и зашелъ этимъ ходомъ дальше, чѣмъ когда-либо удалось человѣку. Черезъ желѣзныя двери и цѣлый рядъ комнатъ и даже зеленыхъ садовъ проникъ онъ въ роскошный дворецъ. Тамъ „жила прекрасная дѣва съ человѣческимъ тѣломъ до пояса (bis zum Nabel), съ короною на волосахъ... нижняя часть ея тѣла представляла ужасную змѣю“. Открывъ стоящій подлѣ нея сундукъ, охраняемый двумя черными собаками, она дала Леонарду много золотыхъ и серебряныхъ монетъ; при этомъ она говорила, что она королевская дочь, превращенная колдовствомъ въ чудовище, и тогда лишь приметъ свой настоящій видъ, когда юноша, сохранившій цѣломудріе, трижды поцѣлуетъ ее. Леонардъ уже два раза поцѣловалъ ее, но радость дѣвы по поводу предстоящаго освобожденія выразилась въ столь безобразныхъ движеніяхъ змѣиной ея половины, что онъ испугался и бѣжалъ, не успѣвъ въ третій разъ ее поцѣловать. Вскорѣ послѣ этого онъ осквернилъ себя грѣхомъ, и возвращаться въ подземелье для новой попытки было бы напрасно.

Наружность героини, нахожденіе ея въ подземной пещерѣ, находящійся въ ея распоряженіи кладъ,—все это представляетъ столько же указаній на хтоническій ея характеръ. Въ остальномъ, однако, замѣтно сильное вліяніе сказокъ объ „очарованіи“, „заклятіи“, гдѣ нечеловѣческій видъ героя или героини обусловленъ не природой ихъ, а тяготѣющей надъ ними злой силой. Коль скоро дѣва-змѣя стала „заклятой царевной“, ея первоначальная роль, какъ хранительницы заповѣднаго клада, была перенесена на другихъ демоническихъ существъ соотвѣтственнаго пошиба (здѣсь пару черныхъ собакъ). Итакъ, несмотря на слѣды позднѣйшей переработки, дѣва-змѣя и здѣсь осталась по существу демономъ земли: предпринятая попытка „разочарованія“ не увѣнчалась успѣхомъ.

Въ указанномъ родствѣ трехъ сопоставленныхъ разсказовъ мы получаемъ новое подтвержденіе отстаиваемаго нами перехода нѣкоторыхъ мотивовъ изъ области миѳа въ область сказки.

---

§ 8. Происхожденіе Батта (Hdt. IV 154—5).

„На островѣ Критѣ лежитъ городъ Аксъ. Въ немъ жилъ царь Этеархъ, который, имѣя дочь-сироту, по имени Фронима, женился вторично. Новая жена, занявъ мѣсто родной матери, считала нужнымъ и на дѣлѣ быть мачихой для Фронимы и стала дурно обращаться съ ней и пускать въ ходъ всякія интриги. Наконецъ она обвинила падчерицу въ распутствѣ и успѣла убѣдить мужа. Тотъ, повѣривъ женѣ, недоброе затѣялъ противъ дочери. Былъ тогда въ Аксѣ торговецъ изъ Ѳеры, Ѳемисонъ. Его-то Этеархъ, принявъ въ отношенія гостепріимства, обязываетъ клятвой служить ему во всемъ, о чемъ бы онъ ни попросилъ. Взявъ съ него такую клятву, онъ передаетъ ему дочь и приказываетъ бросить ее въ море. Ѳемисонъ, возмущенный коварствомъ, съ какимъ взята была съ него клятва, расторгъ дружбу и сдѣлалъ слѣдующее: взявъ дѣву, онъ отплылъ; когда же онъ очутился на морѣ, то, исполняя данную Этеарху клятву, онъ, перевязавъ дѣву веревкой, опустилъ ее въ море; затѣмъ, вытащивъ ее обратно, возвратился въ Ѳеру. Отъ него Фрониму взялъ Полимнестъ, знатный ѳереецъ, и держалъ въ качествѣ наложницы. Съ теченіемъ времени у него родился отъ нея сынъ съ шепелявой, запинающейся рѣчью, за что ему, по свидѣтельству ѳерейцевъ и киренцевъ, дано было имя Баттъ“... (IV 154—5). Этотъ то Баттъ, какъ читаемъ дальше, сдѣлался впослѣдствіи царемъ въ основанной имъ по приказанію Дельфійскаго оракула Киренѣ и основателемъ киренской династіи.

Приведенный разсказъ извѣстенъ намъ только изъ Геродота. Фактъ, что ни одинъ, поскольку мы знаемъ, изъ позднѣйшихъ

писателей, которые, конечно, знакомы были съ Геродотомъ, не рѣшился повторить сообщенныхъ имъ свѣдѣній о происхожденіи Батта, довольно характеренъ: имъ, очевидно, подозрительнымъ показался характеръ сказанія, и, говоря о Баттѣ, они ограничиваются представленіемъ его, какъ полулегендарнаго основателя Кирены, героя-эпонима династіи Баттіадовъ.] Такая сдержанность историковъ намъ кажется вполнѣ умѣстной, такъ какъ Геродотовъ разсказъ, несмотря на полное отсутствіе фантастическаго элемента, носитъ совершенно сказочный характеръ.

Представленіе о мачихѣ, какъ о злобномъ, коварномъ существѣ, преслѣдующемъ падчерицу безъ всякаго разумнаго основанія, прямо въ силу какой-то инстинктивной, физической вражды, столь естественной въ пору первобытной грубости нравовъ,—совершенно въ духѣ народной сказки. Сказочнымъ является и замыселъ разсказа взятаго въ цѣломъ. Читая исторію безвинныхъ страданій осиротѣвшей царевны, подвергавшейся со стороны мачихи разнаго рода преслѣдованіямъ, покушеніямъ на ея доброе имя и даже на ея жизнь—и все таки не погибшей и даже давшей начало царскому роду, мы невольно вспоминаемъ о той сказкѣ, которая въ русской литературѣ популяризована мастерской обработкой Пушкина подъ названіемъ „Сказка о спящей царевнѣ и семи богатыряхъ“, и въ огромной массѣ варіантовъ распространена по всему почти лицу земли. Схема этого типа сказокъ, такъ называемой „Schneewittchenformel“ (Hahn), слѣдующая: мачиха, рѣшившись погубить падчерицу, поручаетъ жестокое дѣло надежному человѣку, который однако щадитъ несчастную и отпускаетъ ее на волю. Дѣвушка находитъ пріютъ у живущихъ въ лѣсу богатырей, но по проискамъ мачихи, узнавшей о ея спасеніи и умудрившейся подать ей отраву, погружается въ глубокій, подобный смерти сонъ, изъ котораго лишь много лѣтъ спустя пробуждаетъ ее юный царевичъ. Счастливымъ бракомъ, а иногда и наказаніемъ мачихи заканчивается сказка. Правда, сходство Геродотова разсказа съ указаннымъ типомъ сказки простирается лишь на первую часть ея, но опущеніе второй части ея,—преслѣдованія мачихой дѣвушки во время ея пребыванія у богатырей, объяснимо, пожалуй, ея чудесностью, несовмѣстимой съ научнымъ характеромъ историческаго изложенія. Такимъ образомъ, здѣсь, какъ и во многихъ другихъ случаяхъ, Геродотъ сохраняетъ намъ не цѣлую сказку, а лишь мел-

кій фрагментъ ея, устоявшій противъ раціоналистической прагматизаціи [1]). Конечно, и уцѣлѣвшій фрагментъ не представляетъ полнаго тождества съ современными параллелями (Hahn № 193; Grimm № 53; Gonzenbach № 2; Аѳанасьевъ II № 121 a. b. Glinski I № 7 и т. д.), но различія не имѣютъ существеннаго характера. Открытое море, какъ мѣсто гнуснаго, бѣгущаго глазъ людскихъ убійства, являющееся вполнѣ естественнымъ въ народномъ творчествѣ мореплавателей-эллиновъ, во всѣхъ современныхъ сказкахъ смѣняется темнымъ, дремучимъ лѣсомъ; но какъ тутъ, такъ и тамъ лицо, на которое возложено жестокое дѣло, исполняетъ его лишь формально: если въ греческомъ разсказѣ дѣвушку дѣйствительно погружаютъ въ море... чтобъ сейчасъ же вытащить ее обратно, то и въ современныхъ сказкахъ, согласно повелѣнію, приносятъ чашу крови и вырѣзанное сердце (или глаза)... перваго попавшагося животнаго.—Далѣе, въ большинствѣ современныхъ сказокъ мотивомъ вражды мачихи къ падчерицѣ является зависть, вызываемая красотою послѣдней; въ греческомъ же разсказѣ мачиха ненавидитъ дѣвушку потому лишь, что она мачиха: „ἡ δὲ ἐπεσελθοῦσα ἐδικαίευ καὶ ἔργῳ εἶναι μητρυιὴ τῇ Φρονίμῃ“ говоритъ Геродотъ. Тутъ уже различіе болѣе существенное, которое, пожалуй, могло бы вызвать сомнѣніе въ родствѣ нашего разсказа съ современной сказкою о „Schneewittchen“, если бы у насъ не было одной ея версіи, гдѣ мотивъ зависти отсутствуетъ совершенно. Это сицилійская сказка (Gonzenbach № 2), гдѣ между прочимъ читаемъ слѣдующее: „Когда уже состоялась свадьба, женщина эта стала очень недоброй къ бѣдной Маріи,—мачихи вѣдь всегда таковы, и просто терпѣть ея не могла“. Въ сицилійской сказкѣ мы, такимъ образомъ, обрѣтаемъ какъ бы связующее звено межъ древне-эллинскимъ и современными изводами даннаго сказочнаго типа.—Даже та особенность греческаго разсказа, что мачиха, лишь бросивъ тѣнь на поведеніе дѣвушки, доводитъ отца до жестокаго рѣшенія, находитъ соотвѣтствіе въ современныхъ сказкахъ. Такъ, въ одной русской сказкѣ (Аѳанасьевъ II № 121 b.), гдѣ, правда, мѣсто мачихи замѣняетъ сладострастный дядя-опе-

[1]) Предполагаемой здѣсь переработки первоначальнаго сказанія я вовсе не намѣренъ приписывать самому Геродоту. Какъ мы видѣли въ § 4, историкъ этотъ обыкновенно съ большой добросовѣстностью отмѣчаетъ свои личныя соображенія и догадки. Вѣроятнѣе допустить, что прагматизація эта находилась уже готовой въ его источникѣ, откуда и была перенесена въ „Исторію“.

кунъ, послѣдній, потерпѣвъ неудачу въ своихъ расчетахъ на взаимность племянницы, клевещетъ на нее предъ отсутствующимъ отцомъ, будто она „худыми дѣлами занимается, по чужимъ дворамъ шатается, дома не почуетъ и его не слушается". Разгнѣванный отецъ рѣшается смыть кровью свой позоръ и поручаетъ сыну убить мнимую развратницу, но послѣдній милуетъ сестру. Окончаніе обычное. Такъ какъ въ дальнѣйшемъ все-таки является завистливая красавица мачиха, которая при помощи чудеснаго говорящаго зеркала открываетъ дѣвушку у пріютившихъ ее богатырей, то въ сущности безъ дяди-опекуна, злоупотребляющаго даннымъ ему довѣріемъ, сказка легко могла бы обойтись, и мы, очевидно, имѣемъ здѣсь дѣло съ совершенно ненужнымъ заимствованіемъ. Разсказъ, гдѣ присутствіе подобнаго лица, какъ главной пружины дѣйствія, является вполнѣ мотивированнымъ, представляетъ западная народная повѣсть о Геновефѣ. Въ извѣстномъ намъ пересказѣ ея (Schwab G., Die Deutschen Volksbücher III Heft „Genovefa") Геновефу, жену графа Зигфрида, въ отсутствіе мужа преслѣдуетъ недостойными предложеніями довѣренное лицо послѣдняго, гофмейстеръ Голо. Не добившись взаимности мирнымъ путемъ, Голо заключаетъ Геновефу въ темницу, но ничто не въ состояніи поколебать ея вѣрности. Потерпѣвъ полную неудачу, Голо изъ мести сообщаетъ отсутствующему графу, что жена вступила въ преступную связь съ поваромъ, и получаетъ отъ него приказаніе убить ее вмѣстѣ съ сыномъ. Слуги, которымъ поручено было исполненіе приговора, пощадили Геновефу подъ условіемъ, чтобы она всю жизнь оставалась въ лѣсу, и показали Голо глаза убитой ими собаки. Геновефа семь лѣтъ прожила въ лѣсномъ уединеніи, гдѣ сынъ ея былъ вскормленъ дикой ланью, пока, наконецъ, случай не свелъ ее съ графомъ, который, давно уже мучимый угрызеніями совѣсти, теперь возвратилъ ее въ подобающее ей положеніе и чтилъ, какъ святую, до самой ея смерти. —Представляя, такимъ образомъ, соединеніе сказки о „Бѣлоснѣжкѣ" со сказкой о Геновефѣ (легендарная окраска, съ какой она является въ приведенной версіи, не есть нѣчто существенное и въ извлеченіи даже не чувствуется), Геродотовъ разсказъ о Фронимѣ какъ въ частностяхъ, такъ и въ своей основѣ оказывается чисто сказочнымъ. Быть даже можетъ, что соотвѣтствующій ему народный разсказъ представляетъ тотъ общій корень, изъ котораго впослѣдствіи выросли два разсмотрѣнные типа сказокъ.

§ 9. Аріонъ (Hdt. I 23—24).

....„При жизни Періандра случилось великое чудо: въ Тенаръ приплылъ на дельфинѣ Аріонъ мееимнеецъ, киеаристъ, не уступавшій никому изъ современниковъ, впервые сочинившій дитирамбъ, давшій ему названіе и представившій его въ Коринѳѣ. Этотъ Аріонъ, проведя большую часть своей жизни у Періандра, какъ говорятъ, пожелалъ отправиться въ Италію и Сицилію; собравъ тамъ много денегъ, онъ рѣшилъ возвратиться въ Коринѳъ. Въ обратное плаваніе пустился онъ изъ Тарента; чувствуя же больше всего довѣрія къ коринѳянамъ, онъ нанялъ судно коринѳскихъ моряковъ. Тѣ въ открытомъ морѣ сговорились выбросить Аріона за бортъ, чтобы овладѣть его сокровищами. Аріонъ, понявъ ихъ намѣреніе, сталъ ихъ умолять, отдавая имъ свои деньги и прося пощадить его жизнь. Но ему не удалось смягчить моряковъ, и они приказали ему или самому наложить на себя руки, чтобъ не лишиться погребенія на сушѣ, или же немедленно броситься въ море. Доведенный до крайности, Аріонъ попросилъ у нихъ позволенія спѣть пѣсню, въ полномъ нарядѣ, стоя на палубѣ; послѣ этого онъ обѣщалъ покончить съ собою. Такъ какъ имъ заманчивымъ показалось послушать лучшаго тогда пѣвца, они отступили съ кормы къ срединѣ корабля. Тогда Аріонъ, надѣвъ на себя весь нарядъ и взявъ киеару, сталъ на палубѣ, пропѣлъ т. н. „высокій" (ὄρθιος) номъ и съ концомъ его, въ полномъ, какъ былъ, нарядѣ, бросился въ море. Моряки поплыли въ Коринѳъ, Аріона же подхватилъ дельфинъ и унесъ въ Тенаръ. Сойдя съ дельфина, Аріонъ съ нарядомъ своимъ отправился въ Коринѳъ и тамъ разсказалъ все случившееся. Періандръ, не давая ему вѣры, держалъ его подъ стражей и никуда не отпускалъ, за моряками же устроилъ тщательный надзоръ. Какъ только они прибыли, ихъ призвали къ допросу, не скажутъ-ли они чего-нибудь относительно Аріона. Когда они утверждали, что онъ благоденствуетъ въ Италіи и что они оставили его невредимымъ въ Тарентѣ, предъ ними явился Аріонъ въ такомъ же видѣ, въ какомъ онъ бросился въ море. Пораженные они не могли болѣе отрицать взводимыхъ на нихъ обвиненій. Вотъ что сообщаютъ коринѳяне и лесбосцы, а на Тенарѣ теперь еще есть неболь-

шой, сооруженный Аріономъ въ честь бога памятникъ,—мѣдное изображеніе юноши на дельфинѣ".

Сказаніе это пользовалось въ Греціи широкою извѣстностью, на что указываютъ краткія упоминанія у Страбона (XIII 2, 4), Павзанія (III, 25, 20), Цицерона (Tusc. II, 27, 67) и др. и довольно подробныя изложенія у Плинія (N. H. IX 28) и Овидія (Fasti II 83—118). Юноша, носимый дельфиномъ по морскимъ волнамъ,—излюбленный образъ греческаго воображенія, который одинаково часто воспроизводился въ области пластики и литературы. Созданный въ миѳическую древность, онъ видоизмѣнялся вмѣстѣ съ лелѣявшимъ его воображеніемъ и проявлялся постепенно въ видѣ миѳа, легенды, мѣстной саги и, наконецъ, скромной сказки.

Миѳическое происхожденіе этого образа съ полной наглядностью доказано Узенеромъ (Usener) въ его „Сказаніяхъ о потопѣ" (Die Sintfluthsagen. Bonn 1899). Въ виду многочисленныхъ ученыхъ трудовъ, посвященныхъ разсмотрѣнію подобныхъ сказаній съ самыхъ разнообразныхъ точекъ зрѣнія (литературу эту онъ указываетъ на стр. 139—140 своего труда), Узенеръ, по собственнымъ его словамъ, „ограничивается разсмотрѣніемъ въ нихъ слѣдовъ древней саги о богахъ" (стр. 140). Толкуя съ точки зрѣнія „солярной" теоріи образъ юноши на дельфинѣ, равно какъ равносильные, по его мнѣнію, образы въ родѣ младенца въ бочкѣ или ящикѣ (λάρναξ, κιβωτός) и юноши на кораблѣ, какъ божественную эпифанію, свѣтлое появленіе божества среди вѣрныхъ, онъ доказываетъ, что во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ, съ которыми связано имя Аріона,—въ Тарентѣ, Коринѳѣ, Меѳимнѣ (Лесбосъ), искони существовали сказанія, подобныя сообщенному Геродотомъ. Герои этихъ сказаній при ближайшемъ разсмотрѣніи оказываются божествами съ особыми мѣстными культами. Если меѳимнейскій Ἔναλος ничто иное, какъ эпитетъ Посейдона, съ отдѣленіемъ отъ своего субстрата получившій самостоятельное значеніе, то тарентскій Фалантъ (съ котораго разсказъ о спасеніи его дельфиномъ только съ теченіемъ времени перенесенъ былъ на Таранта, миѳическаго основателя одноименнаго города) въ такомъ же самомъ отношеніи стоитъ къ Діонису (стр. 162—163). Равнымъ образомъ, и въ коринѳскомъ Меликертѣ-Палемонѣ, несмотря на семитическое происхожденіе перваго изъ этихъ именъ, слѣдуетъ признать чисто эллинское божество, родственное Діонису и Посейдону (стр. 153—154). Всѣ эти божества пользовались въ

свое время мѣстными культами, оставившими слѣды въ пластическомъ искусствѣ. Когда съ теченіемъ времени эти культы вымерли значеніе созданныхъ ими памятниковъ было забыто, и на нихъ стали переходить имена героевъ позднѣйшей формаціи. Такъ, напримѣръ, мѣдное изображеніе юноши на дельфинѣ, находившееся, по Геродоту, въ Тенарѣ, нисколько, по Узенеру, не говоритъ въ пользу исконной древности сказанія объ Аріонѣ,—это продуктъ рано погибшаго культа, доставившій точку опоры позднѣйшему повѣствованію.

Геродотовъ разсказъ объ Аріонѣ, гдѣ предъ нами выступаетъ не какой-нибудь богорожденный герой, а простой смертный, и не видно притомъ непосредственнаго вмѣшательства боговъ, не можетъ быть отнесенъ къ области миѳа. Но если мы боговъ здѣсь и не видимъ, за то чувствуемъ ихъ присутствіе по ихъ дѣйствіямъ: они какъ бы сошли со сцены за кулисы, откуда, невидимые для зрителей, управляютъ механизмомъ дѣйствія. Обреченный смерти пѣвецъ, любезный Олимпу создатель диѳирамба, чтобъ достойно завершить свой земной путь, послѣднія минуты жизни посвящаетъ восхваленію боговъ, — и является дельфинъ-спаситель, видимое орудіе божественнаго правосудія, не допустившаго гибели невиннаго.

Итакъ, въ основаніи нашего разсказа лежитъ религіозная идея, которая въ связи съ ярко выступающимъ элементомъ чудесности позволяетъ отнести его къ тому разряду народныхъ произведеній, которому присвоенъ терминъ легенды. Легенда, какъ извѣстно, родственна миѳу, облекая подобно ему религіозную идею въ форму чудеснаго, выходящаго изъ рамокъ обыкновенной жизни повѣствованія. Но межъ тѣмъ какъ въ миѳѣ идея и облекающая ее форма сливаются воедино, обѣ одинаково важныя, обѣ требующія благоговѣйной вѣры,—въ легендѣ онѣ стоятъ отдѣльно, и безусловнаго признанія требуетъ лишь первая.

Легендарный, хотя въ меньшей степени, характеръ носитъ и Овидіева версія этого разсказа. Здѣсь въ Аріонѣ оттѣненъ не столько ревностный служитель боговъ, до послѣдняго издыханія вѣрный своему призванію, сколько поэтъ-художникъ, искавшій въ мірѣ красоты и пожелавшій умереть въ царственномъ блескѣ юности и таланта, съ лавровымъ вѣнкомъ на челѣ и лирою въ рукахъ. Боги здѣсь не вмѣшиваются въ дѣло, а лишь издалека, съ небесной выси, съ умиленіемъ взираютъ на поступокъ дельфина и награж-

даютъ его включеніемъ въ число вѣчныхъ созвѣздій. Гдѣ заслуга, тамъ и свобода воли: дельфинъ, такимъ образомъ, не слѣпое орудіе боговъ, иль просто богъ въ образѣ животнаго, а то человѣчески задуманное, самопроизвольно дѣйствующее животное, „τὸ φιλόμουσον καὶ φιλάνθρωπον“, которое прославляли позднѣйшіе античные писатели.

Легендарная окраска совершенно исчезаетъ у Плинія. Здѣсь ни слова ни о диѳирамбѣ, ни о „Ὄρθιος νόμος“, какъ у Геродота, ни о богахъ, какъ у Овидія,—дельфины являются просто на звуки лиры (congregatis cantu delphinis), и разсказъ превращается въ интересный анекдотъ, своего рода „θαυμάσιον“ или „παράδοξον“, свидѣтельствующее о смышлености животнаго. Въ этихъ анекдотахъ, весьма обычныхъ у полигисторовъ и естествоиспытателей римскаго времени, несмотря на ихъ научную внѣшность, проницательному уму А. Маркса (Marx A., Griechische Märchen von dankbaren Thieren 1889) удалось найти много мелкихъ сказокъ о благодарныхъ животныхъ, равно какъ прослѣдить различныя стадіи ихъ развитія. Сказки о благодарныхъ животныхъ Бенфей считалъ по существу буддійскими. Дѣйствительно, буддизмъ съ его вѣрой въ переселеніе душъ, дѣлающей попеременно то животное, то человѣческое тѣло вмѣстилищемъ одной и той же духовной субстанціи, фактически уничтожаетъ всякое существенное различіе межъ человѣкомъ и животнымъ и представляетъ весьма удобную почву для развитія и распространенія разъ сложившихся сказокъ о животныхъ, мыслящихъ и дѣйствующихъ почеловѣчески. Весьма поэтому естественно, что буддійскіе проповѣдники, вмѣняя человѣку въ обязанность любовь и состраданіе ко всякой живой твари, въ морализаторскихъ цѣляхъ пользовались разсказами, иллюстрирующими благодарность животныхъ; быть также можетъ, что при живомъ общеніи Запада съ Востокомъ въ средніе вѣка иные изъ этихъ разсказовъ проникали въ европейскія литературы, а оттуда въ уста народа,—это вѣрно по крайней мѣрѣ относительно сказки о „благодарныхъ животныхъ и неблагодарномъ человѣкѣ“ (срвн. Панчатантра 1 книга 2 приб., Gesta Romanorum р. 119 и E. Meier, Volksmärchen aus Schwaben № 14. Но предполагать для всѣхъ подобныхъ разсказовъ индійское происхожденіе слишкомъ рискованно, и самъ Бенфей не шелъ такъ далеко. По всей вѣроятности, этотъ родъ буддійскихъ концепцій потому лишь такъ легко укоренился въ Европѣ, что нашелъ здѣсь хорошо

подготовленную почву. Греческая философія въ лицѣ Эмпедокла и Платона вполнѣ самостоятельно и независимо отъ Востока разработало ученіе о метемпсихозѣ, и, примѣнительно къ нему, любовь ко всему живому сдѣлала основой практической морали,—вспомнимъ хотя бы выкупъ пойманныхъ рыбъ Пиѳагоромъ, упоминаемый Плутархомъ (De cap. ex inim. util. 9 p. 91 c) и двумя его біографами—Порфиріемъ (Vita Pyth. 21) и Ямблихомъ (Vita Pyth. 36).

Мы этимъ вовсе не намѣрены Платону и Пиѳагору приписывать какую-то рѣшающую роль въ процессѣ развитія греческихъ сказокъ даннаго типа,—мы, напротивъ, думаемъ, что изъ всѣхъ возможныхъ факторовъ философія, плодъ сознательной, рефлективной дѣятельности ума, меньше всего оказала воздѣйствія на эти наивныя произведенія, корнями своими простирающіяся въ періодъ младенчества человѣка, и вышеуказанными фактами стараемся лишь доказать, что даже съ точки зрѣнія теоріи Бенфея приходится предположить существованіе въ Греціи сказокъ о животныхъ, родственныхъ по духу индійскимъ. Изслѣдованіе А. Маркса даетъ матеріальное основаніе этимъ соображеніямъ. Оно доказываетъ существованіе въ Греціи этого типа сказокъ гораздо раньше сближенія съ Индіей, притомъ въ такомъ количествѣ и въ такихъ разнообразныхъ формахъ, что объясненіе путемъ заимствованія оказывается недостаточнымъ. Среди этихъ разсказовъ сказки о дельфинахъ занимаютъ первое мѣсто,—„nec modus exemplorum“, говоритъ Плиній (IX 28). Основываясь на Марксѣ, укажемъ главнѣйшіе ихъ типы, оставляя въ сторонѣ переходные и менѣе характерные. Древнѣйшей является та форма, гдѣ человѣкъ выкупаетъ пойманныхъ рыбаками дельфиновъ и бросаетъ ихъ въ море. Въ рѣшительную минуту они спасаютъ ему жизнь, вынося его изъ кораблекрушенія на берегъ (Plut. De sollert. anim. p. 985 a.). Здѣсь мотивъ благодарности выступаетъ ясно и отчетливо: за свое спасеніе дельфинъ платитъ человѣку такою же крупною услугой. Постепенно, однако, отчетливость эта ослабѣваетъ, и у Павзанія (III 25, 7) выпущенный на волю дельфинъ изъ благодарности позволяетъ своему спасителю разъѣзжать на своей спинѣ по морскимъ волнамъ. Тутъ главное—„θαυμάσιον“ этого случая, а благодарность отходитъ на второй планъ, служа простой его мотивировкой. Мало-по-малу и услуга, оказанная дельфину человѣкомъ, мельчаетъ, нисходя до подачки кусковъ хлѣба (Plin. IX 25), и мотивъ благодарности уступаетъ мо-

тиву влюбленности, соотвѣтствующему романтическому вкусу александрійской эпохи. Любовь не требуетъ непремѣнно разумной мотивировки,—она не всегда плодъ признанія чьихъ-либо заслугъ; поэтому мотивъ кормленія дельфина нерѣдко отсутствуетъ. Герой сказки,—обыкновенно красивый юноша, играющій на морскомъ берегу, вызываетъ пылкую любовь въ дельфинѣ. Выражается она въ той же шаловливой игрѣ среди волнъ, о которой мы говорили выше. Конецъ любви несчастный,—во вкусѣ болѣзненной сентиментальности эпохи. Писатели какъ-бы на перерывъ стараются усилить трагизмъ развязки. То юноша внезапно унесенъ болѣзнью, и дельфинъ, напрасно ожидающій его на привычномъ мѣстѣ, чахнетъ и умираетъ съ тоски (Plin. IX 25); то дельфинъ въ порывѣ страсти такъ стремительно бросается за уходящимъ юношей, что, врѣзавшись въ песокъ, жалко издыхаетъ на сушѣ (Plin. IX 27); то, наконецъ, послѣ смерти возлюбленнаго, онъ кончаетъ жизнь самоубійствомъ. Обыкновенно гибель юноши вызвана оплошностью самаго дельфина. Юноша или, унесенный въ открытое море, гибнетъ отъ бури (Plin. IX 27), или, раненый въ животъ спиннымъ перомъ своего друга, истекаетъ кровью (Aelian. Nat. Anim. VI 15). Въ обоихъ случаяхъ дельфинъ выноситъ тѣло на берегъ и подлѣ него издыхаетъ. Общая могила скрываетъ ихъ останки. Иногда мотивъ благодарности съ мотивомъ любви сплетаются въ одно цѣлое. Совмѣстное воспитаніе дельфина и мальчика (они вскормлены одной грудью) объясняетъ ихъ любовь, которая выражается не только въ шалостяхъ на водѣ, но и въ доставленіи дельфиномъ рыбъ къ столу своихъ благодѣтелей (Aelian. Nat. An. II 6). Этой формой завершается эволюція данной сказки, если пренебречь тѣми мелкими измѣненіями, которымъ подвергалась она на римской почвѣ (Marx S. 26—28).

Въ современныхъ народныхъ литературахъ сказки о благодарныхъ животныхъ никогда почти не передаются самостоятельно; обыкновенно онѣ входятъ въ составъ болѣе крупныхъ комплексовъ и служатъ удобнымъ средствомъ подвинуть дѣйствіе тамъ, гдѣ оно сплетается въ неразрѣшимый, повидимому, узелъ. Съ появленіемъ на сцену благодарныхъ животныхъ наступаетъ поворотъ въ пользу героя, приводящій къ умиротворяющему заключенію. Они то выносятъ на свѣтъ Божій героя, оставленнаго братьями въ подземномъ царствѣ (обыкновенно орелъ), то приносятъ ему живой воды

(чаще всего воронъ), то помогаютъ въ исполненіи трудныхъ задачъ (муравьи и т. д.). Есть, однако, современныя сказки, построенныя цѣликомъ на мотивѣ благодарности животныхъ. Къ числу ихъ принадлежитъ вышеназванная нѣмецкая (Meier № 14), для которой Бенфеемъ доказано индійское происхожденіе (Pantsch. Einleit. S. 193—207),—она впрочемъ мало распространена. Къ числу ихъ относится также другая (для которой Бенфей также, не вполнѣ впрочемъ удачно, отстаиваетъ буддійское происхожденіе ibidem S. 210—216), пользующаяся широкой популярностью (Аѳан. I № 112; Gliński I № 16; Hahn I № 9, списокъ этотъ пополняютъ параллели, собранныя у Аѳан. I стр. 323). Схема послѣдней сказки слѣдующая: герой за послѣдніе гроши выкупаетъ пойманное животное (собачонку, котенка, мышь, медвѣдя и т. д.). Послѣднее изъ благодарности дѣлаетъ его обладателемъ перстня (камня), съ помощью котораго онъ можетъ исполнять всѣ свои желанія. По своей собственной (продажа) или по чужой (воровство) винѣ, онъ лишается его и попадаетъ въ затруднительное положеніе (тюрьма, лишенія); но тутъ звѣри оказываютъ ему поддержку: отнявъ общими силами перстень у новаго владѣльца, они, правда, роняютъ его въ море, но заставляютъ морскихъ животныхъ вынести его на сушу и возвращаютъ его своему господину. Послѣдній съ помощью перстня снова пріобрѣтаетъ власть и могущество. Большую роль играютъ благодарныя животныя въ сказкахъ о „притворной болѣзни или коварной сестрѣ“ (женѣ, матери) (см. Аѳан. II №№ 117, 118, 119. Рудченко №№ 49—51. Hahn №№ 4, 24, 32; другія параллели собраны у Аѳан. II стр. 21). Передаемъ краткое содержаніе сказки, сообщенной Аѳанасьевымъ (II № 118 d): юная красавица, жена Ивана-королевича, вступаетъ въ преступную связь со змѣемъ и, тяготясь супругомъ, пытается извести его. Притворившись больной, она посылаетъ его за звѣринымъ молокомъ, отъ котораго якобы надѣется выздоровѣть. При своей храбрости и добромъ сердцѣ, царевичъ не только исполняетъ возложенное на него порученіе и благополучно возвращается съ поѣздокъ, но приводитъ съ собой львенка, медвѣженка и др. молодыхъ животныхъ, которыхъ даетъ ему всякій разъ самка-мать за сохраненіе ей жизни и которыя составляютъ неотлучную его стражу. Пока его „охота“ при немъ, жизнь его въ полной безопасности. Поэтому жена придумываетъ новую хитрость: посылаетъ его за „волшебной пылью“ въ чортову

мельницу, откуда онъ-то самъ выходитъ невредимъ, но вся его „охота“ остается взаперти. Возвращается онъ домой и попадается въ руки змѣя-змѣевича. Здѣсь приводимъ подлинныя слова: „Здорово, Иванъ-королевичъ! вотъ тебѣ мой привѣтъ—на шейку шелкова петля“.—„Погоди, змѣй“, сказалъ королевичъ, „я въ твоей волѣ и умирать горюномъ не хочу; слушай, спою пѣсню“. Спѣлъ одну,—змѣй заслушался; а воронъ, что мертвечину клевалъ, поэтому и въ западню не попалъ, кричитъ: „Пой, пой, Иванъ-королевичъ! твоя охота три двери прогрызла“. Спѣлъ другую,—воронъ кричитъ: „Пой, пой, Иванъ-королевичъ! твоя охота девятую дверь прогрызаетъ“.—„Довольно, кончай“, зашипѣлъ змѣй, „протягивай шею, накидывай петлю“.—„Слушай третью, змѣй-змѣевичъ, я пѣлъ ее предъ свадьбою, спою и предъ могилою“. Затянулъ третью пѣсню, а воронъ кричитъ: „Пой, пой, Иванъ-королевичъ! уже твоя охота послѣдній замокъ ломаетъ“. Иванъ королевичъ окончилъ пѣсню, протянулъ шею и крикнулъ въ послѣдній разъ: „Прощай, бѣлый свѣтъ, прощай, моя охота“! А охота тутъ и есть, легка на поминѣ, летитъ туча-тучей, летитъ полкъ-полкомъ! Змѣя звѣри въ клочки расхватали, жену птицы мигомъ заклевали, и остался князь—княжевичъ Иванъ-королевичъ одинъ съ своей охотой вѣкъ доживать“.—Кто въ этомъ высоко-поэтическомъ, полномъ драматизма разсказѣ не замѣтитъ сходства съ преданіемъ объ Аріонѣ? Конечно, здѣсь нѣтъ юноши, носимаго рыбой по морскимъ волнамъ, нѣтъ того образа, котораго мы ни разу не теряли изъ глазъ въ продолженіе всѣхъ предыдущихъ сопоставленій,—дѣйствіе вѣдь разыгрывается на сушѣ, но здѣсь опять видимъ человѣка въ цвѣтѣ силъ и молодости, который, попавъ въ руки злѣйшаго своего врага, шлетъ послѣднее прости міру въ пѣснѣ, съ которой связаны лучшія воспоминанія его жизни, здѣсь опять спасеніе приносятъ подоспѣвшіе къ рѣшительной минутѣ звѣри.

Мы, можетъ быть, слишкомъ долго останавливаемся на легендѣ объ Аріонѣ, но намъ кажется не лишеннымъ интереса показать, какъ долго иные, въ счастливую, видно, минуту созданные образы сохраняютъ свою власть надъ народнымъ воображеніемъ, какъ они прочно въ немъ держатся и какъ постоянно возвращаются, повидимому все новые, а въ сущности тѣ же самые, только запечатлѣнные каждый разъ духомъ оживившей ихъ эпохи.

§ 10. Поликратовъ перстень (Hdt. III 39—44).

„Казнивъ одного изъ братьевъ и изгнавъ другого, (Поликратъ) овладѣлъ всѣмъ Самосомъ. Снискавъ себѣ дружбу Амазиса, царя Египта, онъ заключилъ съ нимъ союзъ и обмѣнялся дарами. Немного времени спустя, держава Поликрата усилилась и прославилась по всей Іоніи и Элладѣ. Куда ни выступалъ онъ въ походъ, все удавалось ему. Онъ имѣлъ 100 пятидесяти-весельныхъ кораблей и 1000 стрѣлковъ; онъ бралъ скотъ и иную добычу со всѣхъ безъ разбора: онъ говорилъ, что больше удовольствія доставляетъ друзьямъ, возвращая отнятое, чѣмъ вовсе не отнимая. Онъ владѣлъ многими островами, многими городами материка... Великое его счастье не скрылось, конечно, отъ Амазиса, но оно озаботило его. Когда же оно стало еще больше, царь, написавъ нижеслѣдующее письмо, отправилъ его въ Самосъ: „Амазисъ такъ говоритъ Поликрату: хотя и пріятно узнавать о благополучіи друга и гостя, но мнѣ твое великое счастье не нравится, такъ какъ я знаю, что божество завистливо: и самому себѣ, и тѣмъ, которыми я дорожу, я скорѣе желаю въ одномъ имѣть счастье, въ другомъ—неудачу и, такимъ образомъ, въ перемѣнномъ счастьѣ провести вѣкъ, чѣмъ быть счастливымъ во всемъ. Я ни о комъ даже не слыхалъ, кто, пользуясь непрерывной удачей, въ заключеніе не погибъ бы въ конецъ злою гибелью. Поэтому ты послушайся теперь меня и противъ твоего счастья сдѣлай слѣдующее: подумай—и, что ты найдешь наиболѣе для себя цѣннымъ, это именно брось такъ, чтобъ не появилось оно больше на свѣтъ; если и впредь счастье не будетъ чередоваться съ несчастьемъ, пытайся помочь дѣлу указаннымъ мною образомъ“. Поликратъ, прочитавъ это и понявъ, что хорошій совѣтъ даетъ ему Амазисъ, сталъ соображать, утрата какого сокровища наиболѣе огорчитъ его, и, соображая, онъ находитъ слѣдующее: былъ у него перстень съ печатью изъ изумруда, окованнаго золотомъ,—произведеніе самосца Ѳеодора, сына Телекла. Этотъ-то перстень рѣшившись бросить, онъ поступилъ такъ: посадивъ людей на корабль, онъ самъ взошелъ на него и приказалъ грести въ море; отплывъ же далеко отъ острова, онъ на глазахъ всей свиты снялъ кольцо и бросилъ его въ море. Сдѣлавъ это, онъ поплылъ назадъ, возвратившись же во дворецъ, предался

горю. На 5-й или 6-й день послѣ этого случилось съ нимъ слѣдующее: рыбакъ, поймавъ большую и красивую рыбу, счелъ ее достойнымъ Поликрата подаркомъ. Отправившись съ ней къ его дворцу, онъ выразилъ желаніе быть ему представленнымъ; когда же это было ему дозволено, онъ, подавая рыбу, сказалъ: „Царь! поймавъ такую рыбу, я не считалъ подобающимъ нести ее на базаръ, хотя и живу трудомъ своихъ рукъ, но рѣшилъ, что она достойна тебя и твоей державы. И вотъ тебѣ приношу ее въ даръ“. Поликратъ, довольный этими словами, отвѣчаетъ ему: „Ты поступилъ очень хорошо, и благодарность тебѣ двойная,—за твои слова и за подарокъ. Приглашаемъ тебя на обѣдъ“. Рыбакъ, считая это для себя великой честью, исполненный радости, ушелъ домой, рыбу же вскрыли слуги—и въ брюхѣ у нея нашли Поликратовъ перстень. Замѣтивъ его, они сейчасъ вынули и понесли съ ликованіемъ къ Поликрату и, вручая его, разсказали, какимъ образомъ онъ былъ найденъ. Поликратъ, сочтя это дѣломъ бога, пишетъ на листкѣ, что вышло изъ его поступка, и написанное посылаетъ въ Египетъ. Прочтя присланную Поликратомъ записку, Амазисъ понялъ, что человѣкъ не въ состояніи спасти человѣка отъ предстоящей ему судьбы и что не хорошо кончитъ Поликратъ, счастливый во всемъ и находящій даже то, что самъ бросаетъ. Отправивъ посла въ Самосъ, онъ объявилъ, что расторгаетъ дружбу. Для того онъ сдѣлалъ это, чтобъ въ случаѣ, если какое-нибудь великое и страшное бѣдствіе обрушится на Поликрата, не скорбѣть о немъ, какъ о другѣ“...

Не ошибался царь египетскій. Вскорѣ бывшій его другъ неожиданнымъ поворотомъ судьбы съ вершины могущества и славы разомъ низвергнутъ былъ въ прахъ, и созданному имъ процвѣтанію Самоса внезапно былъ положенъ конецъ. По странной ироніи судьбы роковой ударъ направленъ былъ человѣкомъ не только не питавшимъ никакой вражды къ тирану, но даже въ глаза не видавшимъ его.—Сардскій сатрапъ Орэтъ, въ страстную душу котораго случайное слово его соперника бросило зерно честолюбія, рѣшается пріобрѣсти милость „великаго царя“ завоеваніемъ богатаго Самоса. Притворившись попавшимъ въ опалу, онъ тайно сносится съ Поликратомъ, прося у него защиты и обѣщая за нее заплатить находящимися въ его рукахъ сокровищами. Поликратъ поддался обману. Деньги, средство къ осуществленію его завѣтной мечты объ основаніи крѣпкой морской державы, съ непреодолимой силой влекутъ его къ себѣ, а когда посланный имъ самосецъ, ловко проведенный коварнымъ персомъ, собственными глазами провѣрилъ ихъ наличность, то ни предсказанія прорицателей, ни предостереженія друзей, ни слезы и моленія дочери, видѣвшей зловѣщій сонъ, не въ состояніи его удержать, и, какъ постигнутый умопомраченіемъ, онъ самъ спѣшитъ въ руки Орэта, который предаетъ его позорной смерти на крестѣ. „Вися на крестѣ“, продолжаетъ Геродотъ, „онъ вполнѣ оправдалъ сонъ дочери: былъ омываемъ Зевсомъ, когда шелъ дождь,—умащаемъ солнцемъ, когда изъ тѣла его сочилась влага“ (III 121—125).

Тотъ же разсказъ,—правда, въ самой краткой формѣ—повторяютъ Страбонъ (XIV 1, 16), Плиній (N. H. XXX 3) и Цицеронъ (De finib. V 30, 92).

Исторія Поликрата представляетъ чрезвычайно удобный матеріалъ для поэтической разрисовки. Личность грознаго владыки разбойничьей морской державы Самоса,—его храбрость и политическій умъ, позволившіе ему долго сохранять независимость среди оппозиціи на родинѣ, вражды могучаго Лакедемона и завоевательныхъ стремленій сосѣдней Персіи, его необычайное счастье и въ особенности его внезапная трагическая смерть—должны были глубоко поразить и расшевелить народное воображеніе, крѣпко запечатлѣться въ народной памяти. О немъ писали историки, слагали пѣсни поэты, имъ овладѣло народное творчество. Какъ всегда въ подобныхъ случаяхъ, устное преданіе не ограничилось повтореніемъ дѣйствительныхъ фактовъ его исторіи, но поэтизировало ихъ, досматривалось въ нихъ глубокаго, затаеннаго смысла. Такимъ образомъ личность Поликрата обросла сказочными, легендарными наслоеніями, сквозь которыя намъ теперь трудно прозрѣть настоящія ея очертанія. Къ числу такихъ чисто народныхъ наслоеній, не имѣющихъ ничего общаго съ исторіей, принадлежитъ поэтически прекрасный эпизодъ съ перстнемъ. Рыба, выносящая изъ глубины морской перстень или вообще драгоцѣнность,—постоянный, ходячій мотивъ [1]),

---

[1]) Цѣлый рядъ параллелей указываетъ Либрехтъ въ своемъ изданіи эксцерптовъ изъ Гервазіевыхъ „Otia Imperialia“ (любопытнаго сборника начала XIII в.): F. Liebrecht, des Gervasius von Tilbury Otia Imperialia. Hannover 1856 S. 77—78; къ сожалѣнію, большинство изъ приводимыхъ имъ сочиненій для меня оказалось недоступнымъ. Не могъ я справиться и у Oesterley'a, который (по Erdmansdörfer,

которымъ пользуется сказка какъ индоевропейскихъ, такъ и семитскихъ [1]) и даже монгольскихъ [2]) народовъ. Обыкновенно мотивъ этотъ облекается въ форму сказки о благодарныхъ животныхъ (I группа). Признательной оказывается или, вмѣстѣ съ другими животными, рыба, которая, будучи брошена героемъ обратно въ воду, впослѣдствіи помогаетъ ему при исполненіи трудныхъ задачъ и выноситъ изъ моря нарочно брошенное кольцо (Grimm № 17; Gonzenbach № 30, № 83; Tendlau, Märch. u. Gesch. aus grauer Vorzeit 1856 № 43; Luzel, Veillées bretonnes p. 148; Cosquin № 73; Coëlho № 19),— или же только другія животныя (чаще всего собачка, кошка и мышь) за спасеніе имъ жизни платятъ герою тѣмъ, что возвравращаютъ ему похищенный у него чудесный перстень; дорогой они, правда роняютъ его въ море, но умѣютъ получить его обратно: въ однѣхъ сказкахъ этого разряда рыбы сами, устрашенныя опустошеніями, производимыми кошкой въ ихъ средѣ, выносятъ перстень на берегъ (Gliński I № 16); въ другихъ кошка, нещадно терзая попадающихся ей рыбъ, въ одной изъ нихъ находитъ перстень (Hahn № 9, Аѳан. № 112). Впрочемъ въ послѣднихъ двухъ сказкахъ перваго разряда,— лотарингской и португальской (см. Cosquin № 73 remarq.), принадлежащихъ, какъ и предыдущія, къ типу „La belle aux cheveux d'or", нашъ мотивъ носитъ легендарную окраску: нахожденіе перстня мотивировано всевѣдѣніемъ Бога или его угодника, которые, въ качествѣ крестныхъ отцовъ героевъ, на ихъ просьбу помочь имъ добыть брошенный въ море перстень даютъ совѣтъ закинуть удочку,— и въ первой же рыбѣ оказывается требуемый перстень. Здѣсь античный мотивъ подвергся переработкѣ въ христіанскомъ духѣ,—не безъ вліянія, быть можетъ, евангельскаго разсказа о статирѣ, найденномъ Петромъ въ пасти пойманной рыбы (Matth. 17, 24—6). Послѣднее предположеніе облегчается раннимъ появленіемъ указанной формы нашего мотива въ христіанской легендѣ. Такъ въ житьѣ св. Кентигерна (Bolland. Act. Sanct. t. I p. 820. 1734) находимъ

Das Zeitalter der Novelle in Hellas S. 45, Anm. 1) въ своемъ изданіи сборника J. Pauli (крещенаго еврея и доминиканца XV в.) „Schimpf und Ernst" также сообщаетъ нѣкоторый матеріалъ по данному вопросу.

[1]) Либрехтъ стр. 77 прим. 2 отмѣчаетъ соотвѣтствующій мотивъ между прочимъ въ еврейскомъ сказаніи о перстнѣ Соломона, ссылаясь на Tendlau, Das Buch der Sagen und Legenden jüdischer Vorzeit 2-te Aufl. 1845 № 39.

[2]) Benfey Pantsch. Einl. S. 211—213 приводитъ версію изъ Ssiddi-Kür (№ 13), гдѣ вмѣсто рыбы является лягушка.

слѣдующее: одна королева Корнвалиса, отъ которой супругъ потребовалъ возвращенія своего подарка,—перстня, подареннаго ею любовнику и, по проискамъ супруга, попавшаго въ рѣку, обращается къ святому, и тотъ, не давъ даже высказаться посланнику, велитъ закинуть удочку: въ пойманной рыбѣ находятъ перстень.

Если во всѣхъ вышеуказанныхъ сказкахъ при посредствѣ благодарныхъ животныхъ утерянный (невольно или добровольно) предметъ возвращается въ руки владѣльца, то въ другихъ чаще всего видимъ господство полной случайности. Мы или вовсе не знаемъ происхожденія отыскиваемыхъ въ рыбахъ предметовъ, или они достаются не владѣльцамъ, а людямъ совершенно имъ постороннимъ (II группа). Такъ, въ одной новогреческой сказкѣ (Hahn II № 109) бѣдный рыбакъ ловитъ въ морѣ рыбъ, въ которыхъ оказываются золотыя чаши, сами собой пополняющіяся золотой монетой. Съ помощью ихъ онъ становится такимъ богачемъ, что самъ царь съ радостью выдаетъ за него свою дочь.—Въ другой, тоже греческой сказкѣ (Hahn № 64 var. 2) сильный Янни нечаянно роняетъ въ море портретъ молодой жены своей, цвѣтущей красавицы. „Случай хотѣлъ, чтобы тогда, когда онъ упалъ въ воду, плавала тамъ рыба и проглотила его, чтобы затѣмъ эта рыба была поймана рыбаками, доставляющими рыбъ на царскую кухню. Когда поваръ разрѣзалъ эту рыбу, онъ нашелъ въ ней портретъ и послалъ его царевичу. Послѣдній влюбляется въ нее", откуда вытекаетъ масса непріятностей для Янни, надъ которыми ему впрочемъ удается восторжествовать.

Въ другихъ послѣдняго разряда сказкахъ игра случая отдаетъ утерянный предметъ обратно законному его владѣльцу (III группа). Такъ, въ общеизвѣстной сказкѣ Андерсена „Свинцовый солдатикъ" дѣтская игрушка, давшая имя разсказу, упавъ съ окна, спущена уличными мальчишками въ челнокѣ изъ бумаги въ канаву и, послѣ многихъ приключеній, въ брюхѣ купленной на базарѣ рыбы опять попадаетъ въ кухню того же самаго дома.—Въ старофранцузской повѣсти о прекрасной Магеллонѣ вплетенъ подобный мотивъ. Во время сна Магеллоны въ лѣсу, гдѣ остановилась она отдохнуть послѣ бѣгства изъ отчаго дома съ молодымъ графомъ Петромъ, другомъ ея сердца, хищная птица уноситъ ладонку съ полученными ею отъ него въ подарокъ тремя перстнями. Петръ преслѣдуетъ птицу, швыряя въ нее камнями, до самаго берега моря.

Испуганная, она роняетъ ладонку въ море, гдѣ ее проглатываетъ рыба. Немного погодя, рыбакъ несетъ крупную рыбу въ подарокъ старому графу, отцу Петра,—и изъ найденныхъ въ ней и узнанныхъ перстней всѣ заключаютъ, что Петра нѣтъ болѣе въ живыхъ.

До сихъ поръ мы наблюдали главнымъ образомъ сказочныя обработки даннаго мотива, но, онъ, какъ мы видѣли, перешелъ также и въ легенду (IV группа). Какъ въ разсказахъ I и III группъ, мы видимъ здѣсь обратное полученіе своей собственности владѣльцемъ, но тамъ оно обусловливается либо случаемъ, либо признательностью животныхъ, здѣсь—непосредственной волей Божества.

Въ предѣлахъ этой группы мы, помимо указаннаго, можемъ оттѣнить еще два разряда. Въ однихъ легендахъ возвращеніе рыбой брошенныхъ въ воду предметовъ служитъ доказательствомъ Божьяго благоволенія, полнаго отпущенія грѣховъ, въ другихъ, наоборотъ, оно является знакомъ приближающагося страшнаго возмездія. Во главѣ легендъ перваго разряда естественно помѣстить эпизодъ изъ житья бл. Арнульфа, сообщенный Павломъ Варнефридомъ въ „Liber de Episc. Mettens.“ (Pertz Mon. Germ. Hist., Script. II p. 264). Разсказъ этотъ интересенъ потому, что онъ, какъ увидимъ, примыкая съ одной стороны къ ряду „Поликратъ“ (самоличное бросаніе перстня героемъ), съ другой близко подходитъ къ ряду „Григорій“ (раскаяніе) и является, такимъ образомъ, связующимъ звеномъ межъ обоими рядами. Арнульфъ до такой степени сокрушался о грѣхахъ и боялся за свое спасеніе, что разъ съ моста бросилъ въ Мозель свой перстень со словами: „Тогда лишь сочту себя освобожденнымъ отъ узъ грѣха, когда бросаемый здѣсь перстень получу обратно“. Спустя нѣсколько лѣтъ, когда Арнульфъ избранъ былъ епископомъ, рыбакъ въ пойманной рыбѣ нашелъ тотъ же перстень и отнесъ его епископу. Тотъ, узнавши перстень, принесъ благодарность Богу за отпущеніе грѣховъ.—Въ другихъ этого разряда легендахъ перстень замѣненъ ключами. Въ одной сербской пѣснѣ (В. С. Караджичъ, Српске нар. пjесме. Кн. 2-я 1845 № 14) герой, найденный въ оловянномъ сундукѣ на Дунаѣ и воспитываемый въ монастырѣ игуменомъ, отъ котораго получилъ имя „Находъ Симеунъ“, когда разъ сверстники стали глумиться надъ нимъ, что у него „нѣтъ ни роду, ни племени“, обращается за разъясненіями къ игумену и, узнавъ, что дѣло дѣйствительно такъ, отправляется искать по бѣлу свѣту родителей. На 10-мъ году странствованія, когда онъ проѣзжалъ мимо г. Будима, засмотрѣлась на него королева и позвала къ себѣ ужинать. Послѣ пира Симеунъ, разгоряченный виномъ, поддался плотской похоти. По утру, опомнившись, онъ бросился бѣжать, но, оставивъ у королевы завѣтное, найденное вмѣстѣ съ нимъ Евангеліе, возвращается назадъ—и застаетъ королеву всю въ слезахъ надъ книгой „Ты си своjу обльубио маjку“ говоритъ она ему. Въ отчаяніи Симеунъ спѣшитъ исповѣдаться у игумена. Послѣдній заключаетъ его въ сырую „проклету тавницу“ и бросаетъ ключъ въ Дунай со словами: когда всплывутъ ключи изъ Дуная, тогда отпустятся грѣхи Симеуну. На 10-мъ году рыбакъ въ пойманной рыбѣ нашелъ ключи и отнесъ игумену. Тотъ отворилъ двери, а тамъ сіяетъ солнце, и сидитъ Симеунъ за золотымъ столомъ съ Евангеліемъ въ рукахъ (см. интересный варіантъ l. c. № 15). Равнымъ образомъ въ упомянутой въ предшествующемъ легендѣ о папѣ Григоріи послѣдній, узнавъ о своемъ невольномъ преступленіи, приказываетъ приковать себя къ уединенному утесу посреди моря и ключъ отъ цѣпи бросить въ море. Этимъ обрекаетъ онъ себя на пожизненное заточеніе. Но вотъ, когда истекъ срокъ его покаянію и Богъ предназначилъ его къ каѳедрѣ св. Петра, въ пойманной рыбакомъ рыбѣ находятъ ключъ, и Григорій, не желая противиться волѣ Божьей, оставляетъ скалу.

Впрочемъ, послѣднія легенды, примыкая въ общемъ къ сказанію объ Эдипѣ, сюда относятся лишь одной чертой. Гораздо ближе къ эллинскому сказанію стоятъ легенды второго разряда. Такъ, одна шлезвигская сага (Müllenhoff № 178) гласитъ слѣдующее:

... „На морскомъ берегу лежало нѣкогда большое помѣстье Ферделленгофъ. Тамъ жила одна женщина изъ рода фонъ Фервелленовъ, надменная и жестокая дама, которая постоянно гордилась своимъ богатствомъ. Она считала его настолько неистощимымъ, что разъ, гуляя въ морѣ, сняла драгоцѣнный перстень съ пальца и бросила въ море, обращаясь при этомъ къ спутникамъ со слѣдующими словами: „Какъ невозможно обратно получить перстень, такъ невозможно и мнѣ когда-нибудь терпѣть нищету“. Спустя нѣсколько дней рыбакъ принесъ въ замокъ большую рыбу. Когда кухарка разрѣзала ее, она нашла въ ней перстень и вручила его госпожѣ,—къ великому ужасу послѣдней. Немного погодя, случилось большое наводненіе, которое покрыло кругомъ весь Кольбергскій округъ...

Богатая дама потеряла тогда все свое имущество и такъ обѣднѣла, что должна была просить милостыню".

Голландскій пересказъ того же мотива сообщаютъ Гриммы (D. S. I № 240):

Въ несуществующемъ нынѣ городѣ Стафоренъ, который за грѣхи его жителей поглотили волны Зюдерзее, жила когда-то одна гордая, жестокая и корыстолюбивая дѣва. Разъ приказала она одному изъ своихъ корабельщиковъ доставить ей грузъ того, что является самымъ лучшимъ и благороднымъ на свѣтѣ. Не добившись болѣе точныхъ указаній и считая лучшимъ даромъ хлѣбъ, безъ котораго не можетъ жить ни одинъ человѣкъ, корабельщикъ привезъ ей изъ Данцига пшеницы. Но гордая дѣва, считая недостойнымъ себя такой товаръ, приказала ее тутъ же высыпать въ море. Напрасно толпа нищихъ молила имъ предоставить хлѣбъ,— дѣва стояла на своемъ. Когда же корабельщикъ съ негодованіемъ воскликнулъ, что подобный грѣхъ не можетъ остаться безнаказаннымъ, что, можетъ быть, придетъ пора, когда она сама будетъ также нуждаться, какъ эти нищіе, дѣва со смѣхомъ отвѣтила, что это наступитъ развѣ тогда, когда тутъ же ею брошенный въ море перстень всплыветъ наружу. Послѣ этого приказъ былъ исполненъ. Спустя нѣсколько дней, въ рыбѣ, вскрытой у дѣвы на кухнѣ, найденъ былъ перстень, и она съ ужасомъ узнала въ немъ свой собственный. Несчастья не заставили себя ждать. Ея торговые корабли отчасти потерпѣли крушеніе, отчасти попали къ маврамъ, и до истеченія года предсказаніе корабельщика исполнилось во всей полнотѣ.

Сходство послѣднихъ двухъ легендъ съ Геродотовой бросается въ глаза безъ всякихъ комментаріевъ. Какъ тутъ, такъ и тамъ появленіе перстня является предвѣстьемъ удара, полагающаго конецъ счастью и благоденствію героевъ, и появленіе это въ обоихъ случаяхъ обставлено совершенно одинаково. Это заставляетъ насъ признать не только родство, но и непосредственную преемственную зависимость христіанской легенды отъ античной и этой-то христіанской легендѣ приписать заслугу введенія даннаго мотива въ поэзію новыхъ народовъ. Различія обусловлены исключительно различіемъ положенныхъ въ основаніе идей. Если въ христіанской легендѣ неожиданное несчастье является наказаніемъ за умышленное преступленіе, въ античной мы напрасно искали бы за героемъ какой-нибудь сознательной вины. Не узкимъ

моралистомъ является въ ней сообщившій ее Геродотъ, а выразителемъ греческаго религіознаго сознанія въ теченіе V столѣтія. Въ это время гомеровскій политеизмъ, подкапываемый со всѣхъ сторонъ успѣхами философіи и софистическимъ „просвѣщеніемъ", сохранялъ все еще не малую власть надъ умами. Какъ представитель этой переходной эпохи, Геродотъ, вмѣстѣ съ Пиндаромъ и Софокломъ, пытался до нѣкоторой степени примирить политеизмъ съ требованіями окрѣпшаго ума. Онъ оставляетъ нетронутымъ весь древній Олимпъ, съ благоговѣніемъ говоритъ о богахъ народной вѣры, глубоко вѣритъ въ изреченія оракуловъ и лишь наиболѣе грубыя формы стараго богопочитанія—иные, напримѣръ, обряды, относящіеся къ культу Діониса,—подвергаетъ осторожному, чуть замѣтному осужденію (II 49). Но на ряду съ этимъ является у него какой-то таинственный, все обнимающій и все собою покрывающій „θεός", или, за выдѣленіемъ послѣдняго остатка антропоморфизма, родового признака,—какое-то „θεῖον". Въ какомъ отношеніи это единое божество стоитъ къ отдѣльнымъ богамъ оффиціальнаго культа, Геродотъ нигдѣ не выражаетъ ясно, но, кажется, не будетъ съ нашей стороны слишкомъ смѣлымъ усматривать въ послѣднихъ лишь олицетворенія различныхъ аттрибутовъ одной и той же божественной сущности. Только при такомъ допущеніи намъ становится понятнымъ, почему Геродотъ, съ рѣдкой въ эллинѣ терпимостью, не только съ полнымъ уваженіемъ относится ко всѣмъ „варварскимъ" культамъ, съ которыми удалось ему познакомиться въ продолженіе всей его трудовой жизни, но и обыкновенно отожествляетъ близкихъ по значенію иноземныхъ боговъ съ греческими—напримѣръ, финикійскаго Бела съ Зевсомъ, египетскихъ Озириса и Изиду съ Діонисомъ и Деметрою и т. д.: за отдаленнымъ Рипейскимъ хребтомъ и въ древней странѣ пирамидъ, въ песчаныхъ степяхъ Мидіи и въ лучезарной Элладѣ,—вездѣ, очевидно, человѣкъ подъ различными именами и на разные лады поклоняется тому же самому божественному единству въ различныхъ его проявленіяхъ. Этотъ „θεός", на основаніи остроумной этимологіи самого слова (отъ корня θε—сравн. τι-θέ-ναι, νομο-θέ-της) понимаемый Геродотомъ какъ принципъ учреждающій и регулирующій, проявляетъ свою дѣятельность какъ мудрая „πρόνοια", поддерживающая равновѣсіе враждебныхъ стихій,—въ области внѣшней природы (III 108); какъ неизбѣжная, жестоко справедливая судьба — въ жизни человѣка (см. H. Stein, Herodotus

Einleitung S. XXXVI—VIII). Безмятежное счастье—удѣлъ боговъ; человѣческій же родъ, котораго жизнь представляетъ сплошной рядъ превратностей (I 32 πᾶν ἐστιν ἄνθρωπος συμφορά), обреченъ на постоянныя страданія, которыя дѣлаютъ для него смерть предпочтительнѣе жизни (I 31). „Въ этой столь короткой жизни“ говоритъ Артабанъ Ксерксу, указывая на безчисленную персидскую рать, „нѣтъ человѣка настолько счастливаго—ни среди вотъ этихъ, ни среди остальныхъ людей—, чтобы ему не разъ, а часто не приходилось бы предпочитать смерть жизни“ (VII 46). Поэтому всякое чрезмѣрное преуспѣваніе, всякая продолжительная удача, какъ нарушеніе исключительнаго права божества на безмятежное счастье, вызываетъ со стороны послѣдняго зависть (φθόνος),—и внезапный ударъ, напоминая человѣку о его ничтожествѣ, не позволяетъ ему зазнаться. „Видишь“, говоритъ Артабанъ Ксерксу, „какъ богъ поражаетъ молніей чрезмѣрной величины животныхъ и не даетъ имъ превозноситься, на мелкихъ же не обращаетъ вниманія; видишь, какъ въ высочайшія зданія и деревья всегда мечетъ онъ свои стрѣлы: это оттого, что любитъ богъ все выдающееся сокращать. Такъ и многочисленное войско гибнетъ отъ малаго: если богъ изъ зависти пошлетъ на нихъ страхъ или молнію, то они погибаютъ жалкимъ образомъ“ (VII 10). Столь завистливымъ взоромъ окидывая міръ, божество неусыпно ведетъ свое жестокое ремесло верховнаго нивеллятора, приводя къ ничтожеству все, что подымается выше опредѣленнаго уровня,—и жертвами его являются богатый Крезъ, мнившій себя счастливѣйшимъ изъ смертныхъ и слишкомъ рано убѣдившійся въ справедливости предостереженій Солона, и „великій царь“ Ксерксъ, покрывшій Геллеспонтъ и окрестные берега несмѣтными своими полчищами, и славный, богатый, могущественный тираннъ Самоса Поликратъ. Послѣдній не только испилъ до послѣдней капли назначенную ему чашу счастья, но вообще преступилъ высшій предѣлъ человѣческаго благополучія,—и срокъ жестокой расплаты насталъ. Но ни онъ, ни его приближенные не чувствуютъ грозящей опасности. Одинъ лишь глубокомысленный другъ, изъ за моря съ содраганіемъ присматривающійся къ его счастью, видитъ ее и заклинаетъ друга подвергнуть себя высшему изъ зависящихъ отъ него лишеній, чтобы прервать рядъ роковыхъ удачъ. Какъ настоящій эллинъ, Поликратъ бросаетъ въ море безцѣнную гемму, созданіе лучшаго тогда рѣзца,—и рыба выноситъ ее на сушу: божество не принимаетъ искупительной жертвы. Здѣсь слышенъ какъ бы первый громъ отдаленной, но уже неизбѣжной бури: для Поликрата нѣтъ болѣе спасенія.

Такъ представляется намъ сказаніе о Поликратѣ въ свѣтѣ центральной мысли Геродотова міросозерцанія.—Геродотъ, конечно, не самъ создалъ ученіе о божественномъ „φθόνος“. Повидимому, подобная вѣра свойственна первобытному человѣку вообще и въ видѣ пережитка, несмотря на все просвѣтляющее вліяніе христіанства, до сихъ продолжаетъ жить въ простонародьѣ. Ею только одной объяснимы явленія въ родѣ той неохоты некультурнаго человѣка говорить о томъ, что составляетъ его счастье и радость,—той торопливости, съ какой онъ плевкомъ спѣшитъ защитить себя отъ дурныхъ послѣдствій чьей-нибудь похвалы (ἀποτρόπαιον), той, наконецъ, увѣренности, съ какой онъ ждетъ смерти дитяти тихаго и добраго, какихъ якобы Господь забираетъ къ себѣ. Этой-то вѣрѣ Геродотъ лишь далъ самое полное и рельефное, насколько можно теперь судить, выраженіе, воспользовавшись для этого ходячимъ въ народѣ сказаніемъ.

§ 11. Исцѣленіе Фероса (II 111).

„Послѣ кончины Сезостриса принялъ власть, говорятъ, сынъ его Феросъ. Онъ не совершилъ никакого похода и пораженъ былъ слѣпотой по слѣдующему поводу. Когда рѣка разлилась весьма высоко,—на 18 локтей, и покрыла пашни, подулъ вѣтеръ, и она стала волноваться. Тогда, говорятъ, царь, охваченный безуміемъ, взялъ копье и поразилъ имъ рѣчныя волны; послѣ этого онъ немедленно заболѣлъ глазами и ослѣпъ. Десять лѣтъ онъ былъ слѣпымъ; на 11-ый же годъ изошло предсказаніе изъ города Буто, что истекъ уже ему срокъ наказанія и что онъ прозрѣетъ, омывъ глаза мочей женщины, которая, другимъ мущинамъ недоступная, знаетъ только своего мужа. Царь прежде всего подвергъ испытанію собственную жену, потомъ, не прозрѣвши,—всѣхъ остальныхъ женщинъ. Когда же къ нему возвратилось зрѣніе, онъ собралъ всѣхъ испытанныхъ имъ женщинъ (за исключеніемъ той, моча которой исцѣлила его) въ одинъ городъ, называемый теперь „Красная глыба“ (Ἐρυθρὰ βῶλος); со-

бравъ же ихъ, онъ сжегъ всѣхъ вмѣстѣ съ городомъ, а на той, отъ мочи которой онъ прозрѣлъ, самъ женился".

Тотъ же разсказъ встрѣчается у Діодора (I 59), съ той лишь разницей, что цѣломудренная женщина выдается у него за жену какого-то садовника, „κηπουροῦ τινός", — отступленіе, которое при полномъ совпаденіи въ остальномъ указываетъ на то, что оба историка пользовались однимъ и тѣмъ же источникомъ, лишь съ различной степенью детальности,—быть можетъ Гекатеемъ Милетскимъ.

Наша легенда, какъ доказываетъ французскій ученый E. Lefébure, въ интересной статьѣ „La flèche de Nemrod" подвергшій ее внимательному разсмотрѣнію („Mélusine" III — IV), состоитъ изъ соединенія двухъ самостоятельныхъ мотивовъ. Первый изъ нихъ, мотивъ борьбы, обыкновенно несчастной, человѣка съ богами или неодушевленной природой (въ данномъ случаѣ бросаніе копьемъ въ рѣку и слѣдующая затѣмъ слѣпота), относится собственно къ области миѳологіи и, какъ таковой, выходитъ изъ рамокъ нашего изслѣдованія. Здѣсь скажемъ только мимоходомъ, что этотъ рядъ сказаній имѣлъ въ античной поэзіи, помимо данной, весьма много формъ и редакцій. Такъ, изъ того же Геродота узнаемъ, что Камбизъ, поразившій Аписа, впадаетъ въ безуміе и вскорѣ гибнетъ отъ случайнаго пораненія (III 29, 64); что Ксерксъ, опустившій въ Геллеспонтъ цѣпи, сѣкшій его бичами и стѣснившій его свободу мостами, лишился всего войска и флота (VII 35 и 54. Aesch. Pers.); что геты стрѣлами отвѣчали на удары грома (IV 94); что, наконецъ, псиллы занесены были пескомъ во время экспедиціи противъ южнаго вѣтра (IV 173). Равнымъ образомъ Эліанъ сообщаетъ, что кельты съ мечомъ и копьемъ бросаются противъ волнъ (V. H. XII 23 = Strabo VII 2, 1).

Вторымъ мотивомъ является испытаніе женскаго цѣломудрія, и имъ-то займемся ближе,—не потому, чтобы мы не были согласны съ классификаціей Léfebure'а, относящаго его къ одному разряду съ многочисленными сказаніями объ испытаніи женщинъ, а потому исключительно, что почтенный ученый далеко не исчерпываетъ сравнительнаго матеріала не только изъ области средневѣковой и новой литературъ, гдѣ абсолютная полнота является трудно достижимымъ идеаломъ, но и изъ области легче обозримыхъ литературъ классическихъ, гдѣ полнота эта скорѣе возможна. Такъ, Léfebure не воспользовался тѣми данными, которыя даетъ греческій ро-

манъ. Мало того, онъ приводитъ параллели нѣсколько „per saturam", не пытаясь установить отношенія различныхъ пересказовъ и изводовъ, не пробуя представить обрисовки ихъ развитія.

Кромѣ Геродота интересующій насъ мотивъ встрѣчается и у другихъ греческихъ писателей; но обыкновенно онъ пріурочивается ими къ странамъ болѣе или менѣе экзотическимъ: никогда мѣстомъ дѣйствія не является сама Греція. Правда, Ахиллъ Тацій въ своемъ романѣ пріурочиваетъ подобный разсказъ къ окрестностямъ Эфеса, но было бы слишкомъ много чести для этого поздняго ритора, если бы мы стали серіозно относиться къ его показаніямъ. Повидимому, это обстоятельство, въ связи съ значительнымъ, какъ увидимъ, распространеніемъ даннаго мотива на Востокѣ, могло бы указывать на азіатское, восточное его происхожденіе. Но такъ какъ мотивъ этотъ, какъ оказывается, уже въ значительной древности появляется на почвѣ Ливіи, Лаціума, страны кельтовъ, Палестины, Каппадокіи, то его, повидимому, слѣдуетъ признать общечеловѣческимъ, а фактъ незнакомства нашего съ чисто греческой его формой—объяснять плохой сохранностью нашего преданія. И въ самомъ дѣлѣ, супружеская вѣрность вездѣ и всегда была больнымъ мѣстомъ частной жизни. Вездѣ и всегда поэтому не трудно себѣ представить мужей, которые, терзаемые муками ревности и сомнѣній, мечтаютъ о какомъ-нибудь чудесномъ средствѣ, которое, раскрывая истину хотя бы самую горькую, положило бы конецъ неувѣренности; а при свойственной человѣку склонности вѣрить въ то, во что вѣрить хочется, эта мечта легко могла превратиться въ повѣріе, повѣріе—въ видѣ эксемплификаціи—породить сказку. Дѣйствительно, формы нашего мотива такъ различны, а ихъ распространеніе уже въ древности такъ значительно, что сведеніе всѣхъ къ одному источнику едва ли мыслимо.

Въ ряду параллелей первое мѣсто по древности принадлежитъ сообщенію библейской книги „Чиселъ" (гл. V) о „лепешкѣ ревности" и „водѣ проклятія". Изъ него узнаемъ, что у евреевъ жена, заподозрѣнная мужемъ въ нарушеніи супружеской вѣрности, должна была, держа въ рукахъ жертвенную лепешку, произнести вслѣдъ за священникомъ клятву въ своей невинности, въ формѣ, навлекающей на клятвопреступницу самыя ужасныя казни (безплодіе, болѣзни и т. д.), и испить отъ воды проклятія. Если послѣ этого она останется невредимой, подозрѣнія мужа неоснова-

тельны; въ противномъ случаѣ она несетъ наказаніе за свой грѣхъ.

Здѣсь, какъ подобаетъ теократическимъ евреямъ, мотивъ испытанія цѣломудрія носитъ характерныя черты „божьяго суда": обвиняемая клянется, и Богъ долженъ заступиться за невинную и покарать грѣшницу.

Въ ближайшемъ родствѣ съ ветхозавѣтной „водой проклятья" стоитъ одинъ разсказъ изъ Филостратова „Жизнеописанія Аполлонія" (I 6), на который ни Léfebure, ни Rohde, тоже касавшійся даннаго мотива (G. R. S. 481—2 Anm. 1), не обратили какъ-то вниманія. „По близости Тіаны есть, говорятъ, источникъ „клятвеннаго" Зевса (Ὁρκίου Διός), называемый Асбамейскимъ. Вода изъ него бьетъ холодная, но бурлитъ, какъ въ нагрѣтомъ котлѣ. Пріятная и здоровая тому, кто клянется по совѣсти, клятвопреступниковъ она тутъ же караетъ, поражая у нихъ глаза, руки и ноги, вызывая водянку и чахотку. Даже уйти имъ невозможно: ихъ что-то удерживаетъ на мѣстѣ, и стонутъ они подъ водой, сознаваясь, въ чемъ дали невѣрную клятву". Обоимъ разсказамъ свойственна, какъ видимъ, одинаковая религіозная окраска, въ обоихъ на ложно клянущихся обрушиваются самыя ужасныя болѣзни, и разница лишь въ томъ, что у Филострата дѣйствіе чудесной воды не ограничивается сферой супружескихъ отношеній. Здѣсь такимъ образомъ мы обрѣтаемъ античный прототипъ тѣхъ непреложныхъ показателей истины, которые, какъ увидимъ, въ средневѣковой поэзіи такъ часто облегчаютъ судьямъ трудную ихъ задачу.

Сюда же относится разсказъ, сообщаемый Геліодоромъ (X 8—9), очевидно тоже по восточнымъ преданіямъ. У царя эѳіоповъ имѣется золотой алтарь, обладающій чудеснымъ свойствомъ жечь подошвы тому, кто нарушилъ чистоту тѣлесную. На немъ подвергаются испытанію герой и героиня Геліодорова романа и, не обжигаясь, оказываются пребывшими въ невинности. Черта, что испытанію подвергается и мужчина, встрѣчается, повидимому, только здѣсь. Разсказъ здѣсь совершенно сказочный и по характеру своему вполнѣ гармонируетъ съ прочими сказаніями о странѣ эѳіоповъ. Подобное преданіе передаетъ упомянутый уже Ахиллъ Тацій—сразу въ двухъ редакціяхъ, въ замѣтномъ стремленіи перещеголять Геліодора. Въ окрестностяхъ Эфеса есть пещера Пана, въ которой хранится его любимая свирѣль. Въ эту пещеру запираютъ испытываемыхъ дѣвушекъ, и цѣломудренныя вскорѣ подъ звуки свирѣли возвращаются, увѣнчанныя сосновыми вѣтками, сквозь отворившіяся сами собой двери; развратныя же среди жалобнаго крика исчезаютъ неизвѣстно куда (VIII 6). Тамъ же находится и т. н. Стиговъ источникъ, тихій и спокойный, когда въ него погружается цѣломудренная женщина, и высоко подымающійся вверхъ, если войдетъ въ него запятнанная прелюбодѣяніемъ (VIII 12). Изъ героинь Ахилла одна, невинная Левкиппа, побѣдоносно выдерживаетъ испытаніе въ пещерѣ; другая, прелюбодѣйка Мелита, хитростью увертывается отъ изобличенія. Она клянется, что во все время отсутствія мужа не измѣнила ему (дѣйствительно она посѣтила любовника только въ день пріѣзда мужа), съ текстомъ клятвы на дощечкѣ, повѣшенной на шеѣ, смѣло входитъ въ источникъ,—и вода не шевелится (VIII 11, 14).—Въ послѣдней версіи мотивъ испытанія женскаго цѣломудрія связанъ съ мотивомъ формально правильной, но ложной по существу клятвы, играющимъ, какъ увидимъ, значительную роль въ сказочномъ судопроизводствѣ Востока и Запада. Здѣсь, насколько мы знаемъ, онъ встрѣчается впервые.

По времени возникновенія мотивъ этотъ, повидимому, моложе мотива упрощенной судебной процедуры, представляя, по моему, его дальнѣйшее развитіе, долженствующее показать торжество изворотливости преступника надъ направленнымъ противъ него страшнымъ орудіемъ уличенія. Въ пользу этого предположенія говоритъ не только появленіе его въ литературѣ древности на самомъ ея закатѣ, что еще можетъ быть объяснено простой случайностью, но и обычный ходъ разростанія сказочныхъ мотивовъ, съ которымъ познакомимся ближе въ отдѣлѣ о Рампсинитѣ (гл. 14).

Къ восточнымъ версіямъ присоединяется западная. Вѣра въ возможность чудеснымъ образомъ установить виновность или невинность женщинъ не была чужда италикамъ. По преданію, сообщаемому Эліаномъ (Н. А. XI 16), въ г. Ланувіи, близъ храма Аргивской Геры (т. е. мѣстной Juno Sospita), въ священной рощѣ есть глубокая пещера, мѣстопребываніе дракона. Въ извѣстные дни дѣвы богини съ завязанными глазами и съ жертвенными лепешками въ рукахъ входятъ въ рощу. Руководимыя божествомъ, онѣ направляются прямо къ пещерѣ, гдѣ и оставляютъ жертву. Если онѣ сохранили дѣвство, драконъ принимаетъ подношеніе, какъ

чистую и подобающую священному звѣрю богини пищу; въ противномъ случаѣ лепешки остаются не тронутыми, и муравьи, искрошивъ ихъ, выносятъ вонъ изъ грота. Тотъ же разсказъ находимъ мы у Проперція (IV 8, 3—14) съ нѣкоторыми маловажными отступленіями.

Повидимому на почвѣ этого мотива, какъ его дальнѣйшее развитіе, выработались сказанія объ испытаніи законнаго происхожденія новорожденныхъ дѣтей. Если супружеская вѣрность женщины прочно установлена, уже тѣмъ самымъ установлена законность прижитыхъ съ нею дѣтей. Второе есть логическое слѣдствіе перваго, и какому изъ двухъ столь тѣсно связанныхъ между собою моментовъ давать предпочтеніе,—зависитъ исключительно отъ того или иного обрамленія сказанія, его художественной экономіи.

По Эліану (H. A. I 57) одинъ псиллъ (ливійскій народъ, про который вообще передавалось много невѣроятныхъ вещей,—см. выше), заподозривъ жену въ измѣнѣ, а родившееся у нея дитя въ незаконномъ происхожденіи, бросилъ младенца въ бочку, наполненную змѣями. Змѣи сразу взвились въ озлобленіи, но, прикоснувшись къ дитяти, успокоились и не причинили ему никакого вреда. Псиллъ понялъ, что дитя—его [1]).

Равнымъ образомъ, неизвѣстный авторъ одного греческаго отрывка, вошедшаго въ сборникъ эпиграммъ (Anth. Palat. IX 125), передаетъ о кельтахъ, что они новорожденныхъ „дѣтей подвергаютъ испытанію въ водахъ завистливаго Рейна (ποταμῷ ζηλήμονι Ῥήνῳ τέκνα ταλαντεύουσι) и только тогда считаютъ себя родителями, когда увидятъ дитя омытымъ священной струей. Лишь только дитя выйдетъ изъ лона матери и прольетъ первую слезу, кельтъ самъ поднимаетъ его и кладетъ на щитъ, но не ухаживаетъ за нимъ—онъ еще вѣдь не питаетъ къ дитяти родительскихъ чувствъ,—пока не увидитъ его испытаннымъ омовеніемъ *въ провѣряющей браки рѣкѣ* (κεκριμένον λουτροῖσιν ἐλεγξιγάμου ποταμοῖο)“. Въ чемъ состояло ука-

[1]) Естественно предположить, что животныя, такъ легко опознающія законное или незаконное происхожденіе человѣка, не преминутъ и сами воспользоваться своей столь чудесной способностью. Этотъ шагъ дѣйствительно былъ сдѣланъ древнимъ сказаніемъ, и этого рода докимасію дѣтенышей оно приписываетъ также орламъ и крокодиламъ. Первые, по преданію, дѣтенышей своихъ заставляютъ смотрѣть прямо на солнце и не выдерживающихъ этого испытанія, какъ незаконныхъ, выбрасываютъ изъ гнѣзда (Ael. H. A. II 26). Вторые тѣхъ лишь изъ дѣтенышей признаютъ своими, которые въ первый же день жизни начинаютъ охотиться, ловя мухъ, червяковъ и т. д., остальныхъ разрываютъ на части (Ael. H. A. IX 3).

заніе на законное происхожденіе ребенка, на это отвѣта авторъ не даетъ, и за разъясненіемъ намъ остается развѣ обратиться къ Ахиллову сообщенію о Стиговомъ источникѣ.

Установленный нами фактъ, что для провѣрки законнаго происхожденія дѣтей въ древнихъ сказаніяхъ употребляются тѣ же самыя чудесныя средства, что и для испытанія женскаго цѣломудрія (въ обоихъ случаяхъ змѣи, чудесная вода), говоритъ тоже въ пользу выдѣленія перваго мотива изъ послѣдняго.

Исчерпавши всѣ извѣстныя намъ древнія параллели, переходимъ къ позднѣйшимъ. Прежде всего, мы должны отмѣтить тотъ фактъ, что и здѣсь, какъ въ древнихъ пересказахъ, мотивъ нашъ то является самостоятельно, то, какъ въ редакціи Ахилла Тація, соединяется съ мотивомъ обманной клятвы. Послѣдній встрѣчается также независимо отъ мотива испытанія чистоты, но за то въ связи съ мотивомъ упрощеннаго судопроизводства, съ которымъ впервые познакомилъ насъ Филостратъ. Такъ, мусульманская легенда о судѣ Давида говоритъ, что была у него чудесная, отъ архангела Гавріила полученная желѣзная труба и такой же колоколъ; по одну сторону трубы ставилъ онъ истца, по другую отвѣтчика и, по указанію архангела, всегда произносилъ приговоръ въ пользу того, кто, прикасаясь къ трубѣ, вызывалъ звонъ колокола. Разъ пришли двое тяжущихся, изъ которыхъ одинъ жаловался на то, что другой отнялъ у него жемчужину и не хочетъ отдать, послѣдній же утверждалъ, что онъ ее возвратилъ. По приглашенію царя оба они прикасаются къ трубѣ, но колоколъ молчитъ. Давидъ однако замѣтилъ, что отвѣтчикъ, прежде чѣмъ коснуться трубы, отдалъ палку свою подержать истцу, и догадался, что въ ней спрятана драгоцѣнность. Онъ самъ беретъ въ руки палку, заставляетъ истца еще разъ прикоснуться,—и колоколъ звонитъ. Въ палкѣ находятъ жемчужину (Weil, Bibl. legend. d. Muselm. 1845 S. 213—14). Въ Талмудѣ точно также отвѣтчикъ прячетъ золото въ трость и на время клятвы отдаетъ ее истцу. Тотъ въ гнѣвѣ ударяетъ палкой объ землю, палка ломается и золото высыпается (Levi, Parabol. legg. e pensier. racc. dai libri talmud. p. 212—13). Въ Псковскомъ сказаніи о Судомѣ отвѣтчикъ, подведенный къ чудесной ниспадающей съ неба цѣпи, дающейся въ руки только правому, отдаетъ дубинку истцу со словами: „Твоихъ денегъ у меня нѣтъ, онѣ у тебя“, послѣ чего берется за цѣпь (Буслаевъ, „Замѣч. сходство псковск.

пред. о Судомѣ съ однимъ эпиз. Донъ-Кихота“ въ Истор. Очерк.). На судѣ Донъ-Кихотова Санчо-Пансы отвѣтчикъ передъ клятвой поступаетъ также. (Цитируемъ по Веселовскому А., Слав. сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ 1872 Петербургъ, стр. 71—3). Приведенныхъ примѣровъ вполнѣ достаточно, чтобъ самостоятельный характеръ мотива обманной клятвы сталъ совершенно яснымъ.

Въ литературахъ средневѣкового Запада мотивъ испытанія женскаго цѣломудрія встрѣчается довольно рано: уже въ поэмѣ Каролингскаго цикла „Huon de Bordeaux“ поминается чудесный рогъ, какъ средство испытанія. Этотъ разсказъ, впрочемъ, равно какъ древнѣйшіе восточные пересказы того же мотива,—индійскій, гдѣ средствомъ испытанія является чудесный лотосъ (Kathasaritsagara), и персидскій, гдѣ имъ является букетъ розъ (Tûtînâmeh), я лично знаю лишь по краткому замѣчанію Райны (Rajna, Le fonti dell' Orl. fur. 1902 p. 579).—Слитымъ воедино съ мотивомъ обманной клятвы мотивъ нашъ представленъ тѣмъ эпизодомъ романа Готфрида Страсбургскаго (нѣм. поэтъ XIII в.) о Тристанѣ, гдѣ Изольда, вполнѣ основательно обвиняемая королемъ Маркомъ въ связи съ Тристаномъ, на пути въ судъ заставляетъ переодѣтаго нищимъ Тристана снести ее съ корабля и затѣмъ будто нечаянно упасть съ ней на берегу, чтобъ потомъ поклясться, что она ни съ кѣмъ кромѣ мужа и того нищаго не лежала, послѣ чего прикосновеніе къ раскаленному желѣзу не причиняетъ ей никакого вреда. Тотъ же мотивъ является кульминаціоннымъ моментомъ одной изъ новеллъ Страпаролы (IV 2). Старый ревнивый Эрминіоне, обманутый юной супругой Филеніей, подаетъ жалобу въ судъ. По законамъ страны женщина, обвиняемая въ такомъ преступленіи, должна поклясться въ своей невинности, положивъ руку въ пасть чудесной змѣи, которая тутъ же кусаетъ клятвопреступницъ. Любовникъ Филеніи, переодѣвшись и притворившись помѣшаннымъ, сталъ выдѣлывать на улицѣ разныя штуки и въ числѣ прочаго поцѣловалъ ведомую въ судъ невѣрную жену. Она клянется, что никто кромѣ мужа и того помѣшаннаго ея не касался, и змѣя щадитъ ее.—Чудесная змѣя—черта весьма древняя, видѣнная нами въ сказаніяхъ о псиллахъ и о ланувійскомъ драконѣ.

Точно также развивается дѣйствіе (прелюбодѣяніе, переодѣваніе любовника сумасшедшимъ) въ одной арабской новеллѣ (Cardonne, Mél. de litt. orient. 1770, I 43—6)—съ тою лишь разницей,

что мѣсто змѣи занимаетъ здѣсь „bassin d'épreuve“ съ водой, собранною при извѣстномъ положеніи свѣтилъ. Послѣ формально вѣрной клятвы брошенная въ него прелюбодѣйка не тонетъ, но держится на водѣ. Остается пожалѣть, что Cardonne, извлекшій этотъ разсказъ изъ рукописи королевской библіотеки въ Парижѣ, не даетъ никакихъ указаній на время памятника.

Група пересказовъ, гдѣ нашъ мотивъ стоитъ самостоятельно, тоже охватываетъ Востокъ и Западъ. Восточную версію находимъ мы въ арабской „Исторіи принца Зейнъ-Аласнама и царя геніевъ“, которая, хотя приводится въ Галландовомъ и Вейлевомъ переводахъ 1001 ночи, но, по словамъ Léfebure'a (Mélusine IV p. 38), въ оригинальномъ текстѣ почему-то отсутствуетъ. По этой исторіи царь геніевъ требуетъ отъ Зейнъ-Аласнама, чтобъ онъ привелъ ему цѣломудренную дѣвушку, которую легко узнать по тому, что образъ ея отразится въ данномъ ему магическомъ зеркалѣ; женщина, которой образъ вовсе не отразится въ совершенно почернѣвшемъ зеркалѣ, лишена чистоты если не тѣлесной, то во всякомъ случаѣ душевной. Открывши чистую дѣвицу, принцъ приводитъ ее къ царю, но царь отказывается отъ нея въ пользу нашедшаго.

На Западѣ нашъ мотивъ попалъ въ XIV ст. въ весьма распространенный сборникъ „Gesta Romanorum“. Герой одного изъ разсказовъ сборника (по изд. Oesterley 1872 № 69) получаетъ отъ матери своей жены рубаху (camisia), обладающую чудеснымъ свойствомъ, пребывать бѣлой и чистой, пока супруги сохраняютъ другъ другу вѣрность, и сразу чернѣть, когда одинъ изъ нихъ нарушитъ ее. Еще раньше мотивъ этотъ нашелъ доступъ въ рыцарскіе романы Круглаго Стола. Такъ въ романѣ „Тристанъ“ Кретьена де Труа (родился около 1140—50) находимъ слѣдующій разсказъ: Два брата, Ламора де Галль и Дріонъ, исполненные злобы противъ короля Марка и Тристана, встрѣчаютъ у источника рыцаря и даму съ чудеснымъ рогомъ изъ слоновой кости на шеѣ. Изъ разговора оказывается, что это рогъ такого рода, что „nule dame, qi ait jeu a autre, qe son mari, n'i puet boivre, qe lui mesmes n'espende sor lui“. Этотъ-де рогъ черезъ ихъ посредство посылаетъ одна дама королю Артусу, чтобъ онъ могъ отличать честныхъ отъ нечестныхъ женщинъ. Ламора съ братомъ, однако, направляютъ рогъ ко двору короля Марка, и тотъ съ его помощью изобличаетъ Изольду. Онъ приговариваетъ ее къ смерти, но къ счастью для нея

и другія дамы двора, за исключеніемъ четырехъ, не лучше выдерживаютъ испытаніе. Мужья притворяются, что не вѣрятъ показаніямъ рога,—и король освобождаетъ Изольду (Rajna, Le fonti dell' Orlando furioso 1902 pp. 574—9).

Если здѣсь, какъ у Геродота, женская вѣрность испытывается на самихъ женщинахъ, то въ романѣ „Персеваль“ того же Кретьена испытаніе производится на мужьяхъ: въ Шарліонъ, гдѣ держитъ дворъ король Артусъ, пріѣзжаетъ рыцарь, съ чудеснымъ рогомъ такого свойства, что ни одинъ мужчина не изопьетъ изъ него, если жена измѣнила ему. Артусъ пытается, но безуспѣшно. За нимъ пьютъ всѣ рыцари—съ тѣмъ же исходомъ. Исключеніе составляетъ только одинъ (Percev. v.v. 15679 seqq, по Rajna l. c.).—Къ послѣднему разсказу тѣснѣйшимъ образомъ примыкаетъ Аріосто въ своемъ разсказѣ объ очарованной чашѣ въ „Неистовомъ Орландѣ“. Онъ описываетъ чашу, обладающую чудеснымъ свойствомъ обливать содержимымъ грудь мужьямъ-рогоносцамъ при первомъ ихъ прикосновеніи къ ней губами. Владѣлецъ чаши, самъ обманутый женой, предлагаетъ испить изъ нея всѣмъ переправляющимся черезъ рѣку, и къ утѣшенію его въ теченіе 10 лѣтъ никто съ задачей этой не справляется (c.c. XLII — XLIII, см. подражаніе Лафонтена въ „Cont. et Nouv.“ III 4).

Послѣдніе разсказы мы не безъ разсчета приберегли на самый конецъ. Въ нихъ впервые встрѣчаемъ черту *исканія* цѣломудренной женщины посредствомъ повторенія опыта на многихъ,—черту, которая отсутствовала въ прежде разсмотрѣнныхъ редакціяхъ, представляющихъ испытаніе *одной опредѣленной* женщины, и которая сближаетъ настоящіе разсказы съ Геродотовой легендой. Если въ эпизодѣ „Персеваля“ и дальнѣйшихъ его переработкахъ поиски ведутся косвенно, и провѣрка производится на особѣ мужей, въ „Тристанѣ“ испытанію подвергается сама жена, и положеніе короля Марка, привлекшаго къ испытанію послѣ Изольды всѣхъ дамъ двора, вполнѣ аналогично съ положеніемъ фараона Фероса, который, начавъ съ супруги-царицы, дошелъ до жены ничтожнаго садовника. Король даже собирался поступить съ измѣнницей по примѣру Фероса, и только заступничество другихъ спасло ее.

Устраняя легендарную окраску, съ какой является нашъ разсказъ у Геродота, обусловленную включеніемъ его въ мотивъ борьбы человѣка съ богами, мы приходимъ къ выводу, что Геро-

дотовъ разсказъ находится приблизительно въ такомъ же отношеніи къ другимъ древнимъ сказаніямъ объ испытаніи цѣломудрія, въ какомъ эпизодъ „Тристана“—къ средневѣковымъ новелламъ на ту же тему.

§ 12. Фениксъ. Живая вода. Самоцвѣтное перо.

Фениксъ—не исконное достояніе греческаго воображенія, хотя въ кругу греческихъ сказаній является весьма рано. Уже Гезіодъ упоминаетъ о немъ въ одномъ мѣстѣ, сравнивая длину жизни различныхъ тварей. Оказывается что „болтливая ворона переживаетъ 9 поколѣній людей, олень—4 поколѣнія воронъ, 3 поколѣнія оленей живетъ воронъ, фениксъ—9 поколѣній вороновъ, а дочери Зевса Эгидодержца, прекрасно-кудрыя нимфы, переживаютъ 10 фениксовъ“. Впрочемъ Гезіодъ, подчеркивая долговѣчіе феникса, не касается собственнаго сказанія о немъ, и въ греческую литературу оно введено лишь „Періэгезой“ Гекатея Милетскаго, чье сообщеніе о фениксѣ повторяетъ Геродотъ (см. Euseb. Praep. Evang. X 3; также Diels, Hermes XXII S. 411 ff.). Самъ Геродотъ лишь видѣлъ феникса на египетскихъ изображеніяхъ. По его словамъ, фениксъ въ Египетъ „прилетаетъ очень рѣдко,—черезъ каждыя 500 лѣтъ, ... всякій разъ какъ умретъ его отецъ; ... изъ перьевъ его одни золотыя, другія пурпуровыя, весь же онъ по величинѣ и строенію тѣла болѣе всего похожъ на орла .... Онъ, говорятъ, изъ Аравіи въ храмъ Геліоса переноситъ останки отца, облѣпивъ ихъ предварительно миррой, и тамъ ихъ хоронитъ“. Дѣлаетъ же онъ это слѣдующимъ образомъ: выбравъ приходящееся ему по силамъ „яйцо мирры“, онъ долбитъ его, помѣщаетъ въ немъ останки отца и, залѣпивъ отверзстіе, уноситъ все съ собой въ Египетъ, въ святилище Геліоса. Такъ будто бы разсказывали Геліополиты.—Въ египетской миѳологіи, дѣйствительно, встрѣчаемъ птицу, которая во многихъ отношеніяхъ соприкасается съ фениксомъ. Это—„Bennu“, т. е. „возвращающаяся“, священная птица бога Ra (=Геліосъ). Во храмѣ Ra въ его городѣ An, ветхозав. On, (=Геліополь) этому „Bennu“ посвящена была сикомора; на сикоморѣ, по преданію, на грудѣ благовоній, среди пламени рождается Bennu. По „Книгѣ Мертвыхъ“ самъ Ra прислушивается къ чудному его пѣнію (Schöll F., Vom Vogel Phoenix. Heidelberg 1890 S. 5). Такого,

однако, разсказа о „Bennu“, который бы вполнѣ совпадалъ съ Геродотовымъ сообщеніемъ, въ египетскихъ преданіяхъ найти не удалось, и это, по моему, тоже заставляетъ насъ предполагать греческое промежуточное звено межъ Геродотомъ и египетскимъ первоисточникомъ: Геродотъ не позволилъ бы себѣ самостоятельной переработки восточнаго сказанія.

Въ греческомъ мірѣ фениксъ акклиматизировался не сразу. Въ теченіе цѣлаго столѣтія послѣ Геродота встрѣчаемъ лишь одно упоминаніе о немъ—у комика Антифана (IV в.), гдѣ фениксъ Геліополя сопоставляется съ совой Аѳинъ, голубями Кипра и т. п. (Kock II S. 83 (173)). Заслуга популяризаціи феникса, какъ и многихъ другихъ восточныхъ сказаній, въ Греціи принадлежитъ александрійцамъ. Такъ, первосвященникъ Манеѳонъ (III в.) описалъ феникса въ своей книгѣ „Αἰγυπτιακά“, имѣвшей цѣлью познакомить новыхъ владыкъ съ исторіей страны, и послужившей впослѣдствіи источникомъ Тациту (Schöll. l. c. S. 43). Придворная лесть заставила связать съ именемъ Птолемеевъ древнія сказанія о прилетѣ феникса: этимъ самымъ новые владыки сопоставлялись съ величайшими фараонами древности, Сезострисомъ и Амазисомъ. Фениксъ начинаетъ играть роль въ разныхъ астрономическихъ комбинаціяхъ: продолжительность жизни феникса, отожествленная съ длиной „великаго года“, опредѣляется въ 1461, а не 500 лѣтъ. Его сопровождаютъ стаи птицъ, дивящихся неслыханному чуду (Tacit. ann. VI 28).—Около того времени іудей Езекіилъ въ своей „Ἐξαγωγή“ связываетъ феникса съ ветхозавѣтными преданіями, заставляя евреевъ на берегахъ Краснаго моря посѣтить рощу, гдѣ живетъ фениксъ. „Нашли мы“, говоритъ вѣстникъ Моисею, „тѣнистый лугъ, увлажаемый ручейками,—богатое, плодородное мѣсто, въ которомъ 12 источниковъ вытекаютъ изъ одной скалы. Подымается тамъ много плодовыхъ пальмъ,—цѣлыхъ семьдесятъ деревъ, и обильно растетъ трава скоту въ кормъ“ (v.v. 248—54). Если выборъ пальмы („φοῖνιξ“), какъ дерева, на которомъ живетъ фениксъ, вызванъ самымъ названіемъ его, то въ изображеніи оропающихъ рощу ручьевъ образцомъ Езекіилю, повидимому, служили четыре изливающіяся изъ одного источника райскія рѣки, съ которыми авторъ не могъ не быть знакомымъ (Gen. II 10). Къ сожалѣнію Евсевій, сохранившій намъ „Ἐξαγωγή“ (Praep. Evang. IX p. 436, D), *прерываетъ* это интересное описаніе, чтобъ привести отрывокъ, дающій подробную обрисовку наружности феникса.—По

величинѣ онъ почти вдвое больше орла. Перья его сіяютъ разными цвѣтами: пурпуровымъ, шафрановымъ, суриковымъ и т. д. Голова напоминаетъ пѣтушью. „Голосъ имѣетъ самый пріятный, и онъ представляется царемъ птицъ, такъ какъ всѣ онѣ съ благоговѣніемъ летятъ за нимъ“ (v.v. 264—67).—Изъ римлянъ первый, кто заинтересовался фениксомъ, былъ сенаторъ Манилій, современникъ Суллы (Plin. n. h. X 2, 4), авторъ фабулистически окрашеннаго географическо-естествоиспытательнаго труда. Извѣстный намъ по выдержкамъ у Плинія, Манилій переноситъ Геліополь изъ Египта въ Панхаю, т. е. въ сказочную страну блаженства; срокъ жизни феникса увеличиваетъ до 540 лѣтъ, наружность его описываетъ съ напоминающей Езекіиля детальностью, наконецъ, вмѣсто Геродотова яйца изъ мирры, заставляетъ молодого феникса переносить въ Геліополь гнѣздо изъ благовонныхъ веществъ, на которомъ испустилъ духъ старый. Манилій первый, насколько мы знаемъ, обратилъ вниманіе на процессъ возрожденія: изъ мозга костей умершаго феникса образуется нѣчто въ родѣ червячка, который съ теченіемъ времени превращается въ птенца. Пищи фениксъ не принимаетъ никакой.—Вскорѣ послѣ Манилія римскій поэтъ Левій, одинъ изъ первыхъ поборниковъ александрійскаго направленія въ римской поэзіи, изображаетъ феникса встрѣчающимъ пѣніемъ своимъ утреннюю звѣзду Венеру (Frag. Poët. Rom. Bähr. p. 291). Нѣкоторую популярность фениксъ получаетъ въ Римѣ во время Августа, который приказалъ перевезти изъ Геліополя въ Римъ два обелиска: надпись на нихъ, переведенная Гермапіономъ на греческій яз., содержала также упоминаніе о фениксѣ (Amm. Marc. XVII 4, 20). Овидій въ „Метаморфозахъ“ (XV 391 seqq.), отчасти примыкая къ Геродоту (500 лѣтъ), отчасти къ Манилію (возрожденіе изъ тѣла умершаго отца, но безъ промежуточной стадіи червяка), даетъ краснорѣчивое восхваленіе феникса, какъ единственнаго въ своемъ родѣ существа, которое въ мірѣ вѣчныхъ превращеній одно пребываетъ неизмѣннымъ. Фениксъ, названный здѣсь „ассирійской“ птицей, вмѣстѣ съ другими „piae volucres“ въ Amor. II 6 переселенъ Овидіемъ въ вѣчно зеленѣющую рощу у подножія Елизейскаго холма. Этого факта не слѣдуетъ приводить въ связь съ версіей Езекіиля. Поэтъ, по моему, примыкаетъ здѣсь къ чисто эллинской сказкѣ о птичьемъ царствѣ, съ которой знакомитъ насъ Аристофанъ въ „Птицахъ“. Память о фениксѣ къ концу правленія Тиберія освѣжилъ слухъ объ его появленіи, которое было

истолковано какъ дурное предзнаменованіе ненавистному тирану. Немного спустя, на 800 году города, фениксъ былъ даже привезенъ въ Римъ и, по приказанію Клавдія, выставленъ на форумѣ, но, впрочемъ, никто не сомнѣвался въ его подложности (Tacit. VI 28). Объ оживленіи интереса къ фениксу свидѣтельствуютъ многочисленныя описанія и упоминанія его въ тогдашней литературѣ. О Плиніи и Тацитѣ мы сказали уже раньше: еще до нихъ писалъ о фениксѣ Помпоній Мела (III 8, 10). Онъ вкратцѣ повторяетъ сообщеніе Геродота о томъ, что фениксъ залѣпляетъ въ яйцо изъ мирры тѣло умершаго по истеченіи 500 лѣтъ жизни отца, но рядомъ съ этимъ сообщаетъ подробности, восходящія, повидимому, къ Манилію: старый фениксъ „ложится поверхъ кучи благовонныхъ специй и умираетъ (solviturque), послѣ чего истлѣвшіе члены снова собираются воедино, и, какъ бы самъ зачавъ себя, фениксъ возвращается къ новой жизни“. Къ тому же времени относится неизвѣстно на чемъ основанное сообщеніе „гіерограмматика“ Херемона, по которому фениксъ появляется каждые 7006 лѣтъ (Tzetz. Chil. VII 388 sq.).

Разсмотрѣнныя доселѣ версіи при всемъ ихъ различіи имѣютъ межъ собой то общее, что всѣ онѣ рисуютъ возрожденіе феникса изъ естественно истлѣвшаго отцовскаго тѣла. На ряду съ ними является въ I в. новый изводъ сказанія, по которому фениксъ обновляется посредствомъ самосожженія, — повидимому не безъ связи съ указаннымъ раньше сказаніемъ о „Bennu“, рождающемся среди пламени. Кажется, уже Луканъ зналъ это сказаніе; по крайней мѣрѣ, въ числѣ волшебныхъ средствъ, какими онъ снабжаетъ Эрихто, фигурируетъ пепелъ феникса (Phars. VI 680). Объ этомъ пеплѣ, какъ о рѣдкомъ врачебномъ средствѣ, упоминаетъ также Плиній, не безъ нѣкоторой впрочемъ ироніи (n. h. XXIX 1, 9). Явственно эта версія выражена у Стація (Silv. II 4, 36). Въ элегіи на смерть попугая поэтъ, описывая подробности погребенія, говоритъ: „senio nec fessus inerti Scandit odoratos phoenix felicior ignes“. Равнымъ образомъ въ эпиграммѣ на обновленіе опустошеннаго пожарами Рима (V 7) Марціалъ сравниваетъ столицу съ ассирійской птицей, каждыя *1000* лѣтъ возрождающейся изъ пламени. Въ той же формѣ сказаніе о фениксѣ, до сихъ поръ вездѣ пріурочиваемое къ Аравіи (второй уже разъ встрѣченный нами эпитетъ „ассирійскій“ надо понимать въ болѣе широкомъ смыслѣ,—вмѣсто „восточный“), у Лукіана (De mort. Peregr. 27) оказы-

вается перенесеннымъ въ Индію: „фениксъ“, по его словамъ, „индійская птица, въ глубокой старости восходитъ на костеръ“. Сюда же примыкаетъ Филостратъ. Въ „Жизнеописаніи Аполлонія“ (III 49) устами Іархи, старѣйшаго изъ индійскихъ мудрецовъ, повѣствующаго Аполлонію о чудесахъ страны, онъ говоритъ слѣдующее: фениксъ, о которомъ говорятъ, что онъ каждыя 500 лѣтъ прилетаетъ въ Египетъ, живетъ въ Индіи; *онъ единственная птица, испускающая лучи и блещущая золотомъ* (εἶναι δὲ ἕνα ἐκδιδόμενον τῶν ἀκτίνων καὶ χρυσῷ λάμποντα); съ виду онъ похожъ на орла. У источниковъ Нила онъ строитъ гнѣздо изъ благовонныхъ веществъ и, сгорая на немъ (ἐν τῇ καλιᾷ τηκόμενον), поетъ самому себѣ прощальную пѣсню. О пѣніи феникса говоритъ уже Езекіилъ, примыкая, быть можетъ, къ египетскому сказанію о „Bennu“; здѣсь же эта черта переработана подъ вліяніемъ эллинскаго сказанія о пѣснѣ умирающаго лебедя, которое знаетъ уже Эсхилъ (Ag. 1444). Впервые зато встрѣчаемъ здѣсь указаніе на сіяніе, исходящее отъ перьевъ,—черта, съ которой намъ еще придется встрѣтиться въ дальнѣйшемъ. Возникла она, какъ мнѣ кажется, путемъ естественнаго развитія того, что съ самаго начала заложено было въ сказаніе,—уже Геродотъ упоминаетъ о золотистыхъ перьяхъ феникса.

Мы конечно не исчерпали всѣхъ упоминаній древнихъ о фениксѣ, но все же мы указали главнѣйшіе изводы сказанія; остальныя упоминанія или примыкаютъ непосредственно къ одному изъ нихъ, или различнымъ образомъ комбинируютъ ихъ между собою. Къ исходу древности явилась попытка подвести итоги тому, что сдѣлало античное воображеніе изъ заимствованнаго извнѣ образа за тысячу слишкомъ лѣтъ непрерывной работы надъ нимъ. Разумѣемъ „Carmen de phoenice“, въ принадлежности котораго отцу церкви Фирміану Лактанцію (IV в.) современная критика уже перестала сомнѣваться.—„Есть счастливый уголокъ на самомъ отдаленномъ Востокѣ“, такъ начинаетъ поэтъ свое стихотвореніе. Тамъ тянется равнина, которая на 12 локтей превышаетъ величайшія горы, такъ что ни Девкаліоновъ потопъ, ни пожаръ Фаэтона не коснулись ея. На ней-то высится вѣчно зеленѣющая роща Солнца. Нѣтъ тамъ ни болѣзней, ни смерти, ни старости, ни голода, ни нищеты,—этихъ вѣчныхъ бичей человѣка, нѣтъ тамъ и неразлучныхъ страстей его,—жадности, гнѣва, неистовства. Здѣсь въ невыразимомъ блаженствѣ проводитъ свой вѣкъ фениксъ. Онъ при-

вѣтствуетъ Аврору своимъ пѣніемъ, съ которымъ ничто по сладости не можетъ сравниться; съ появленіемъ же на небѣ колесницы Феба онъ, трижды всплеснувъ крылами, трижды же благоговѣйно склоняется предъ нимъ. Зная всѣ тайны Феба, онъ различными звуками отмѣчаетъ часы дня и ночи. По истеченіи 1000 лѣтъ онъ летитъ въ Финикію и, выбравъ себѣ тамъ высокую пальму, строитъ на ней „не то гнѣздо, не то гробницу" изъ лучшихъ восточныхъ благовоній. Тогда Эолъ запираетъ въ пещерѣ вѣтры, чтобъ не скрыли они своими тучами свѣтлаго солнца. И вотъ на этомъ благовонномъ одрѣ фениксъ испускаетъ духъ, охваченный пламенемъ, которое издалека зажигаетъ небесное свѣтило. Сбившійся пепелъ образуетъ комъ, изъ котораго рождается молочнаго цвѣта червякъ. Послѣдній превращается въ яйцевидную куколку, изъ которой затѣмъ выходитъ въ видѣ птенца молодой фениксъ. Вскормленный небесной росой и окрѣпшій, онъ прежде всего несетъ въ городъ Солнца останки отца, облѣпленные миррой и ладаномъ, и усѣвшись на алтарѣ, принимаетъ дань удивленія, которую приноситъ ему весь Египетъ, сбѣгающійся толпами. Когда же фениксъ улетаетъ, птицы стаями провожаютъ его, но лишь до предѣловъ эѳира, который ему только одному доступенъ. Превознесеніемъ блаженства феникса, который одинъ только свободенъ отъ власти Венеры, и, отъ самого себя зачинаясь, самъ себѣ отецъ, сынъ и наслѣдникъ, завершается Лактанціево стихотвореніе. Изъ представленнаго очерка видимъ, что Лактанцій, контаминируя два основныхъ извода сказанія (самосожженіе и возрожденіе изъ естественно истлѣвшаго тѣла) принимаетъ во вниманіе почти всѣ разсмотрѣнные раньше мотивы: тутъ есть и перенесеніе въ Египетъ отчаго тѣла въ покровѣ изъ мирры, какъ у Геродота, и чудесное пѣніе, какъ у Езекіиля, и сопровожденіе стаей птицъ, какъ у послѣдняго и Манеѳона-Тацита и т. д.

Одно существенное нововведеніе поэта мы выше обошли молчаніемъ, чтобы здѣсь разсмотрѣть его нѣсколько внимательнѣе. Описывая вѣчно зеленѣющую рощу того счастливаго уголка, поэтъ прибавляетъ: „Посреди нея находится источникъ, называемый живымъ,—прозрачный, тихій, обильный сладкою водой. Разъ въ мѣсяцъ онъ бьетъ ключемъ и наводняетъ всю рощу. На высокихъ ея деревьяхъ растутъ сладкія яблоки, никогда не падающія на землю" (v. v. 25—30)... Лишь только зай-

мется заря, фениксъ „нѣсколько разъ погружается въ благодатныя волны, нѣсколько разъ пьетъ отъ живой струи" (v. v. 37—8). Когда фениксу исполняется 1000 лѣтъ, и „когда онъ, желая возродиться, покидаетъ священное мѣсто, онъ направляется въ міръ, гдѣ царитъ смерть" (v. v. 63—4). Вѣдь для того чтобъ возродиться, ему надо прежде умереть (v. 166) [1].

Изъ приведенныхъ мѣстъ видно, что, пока фениксъ живетъ въ своей рощѣ, смерть не имѣетъ власти надъ нимъ, и онъ могъ бы жить тамъ вѣчно. Спрашивается, что̀ даетъ ему это безсмертіе? Очевидно—описанный выше источникъ, который не даромъ же называется живымъ. Если допустить это объясненіе, весь разсказъ, при первомъ чтеніи производящій впечатлѣніе довольно сбивчивое, станетъ совершенно яснымъ, каждая деталь въ немъ окажется исполненной значенія: теперь понятенъ смыслъ купанія феникса въ источникѣ,—живой водой онъ возстановляетъ утраченныя днемъ силы; понятно значеніе ежемѣсячнаго наводненія рощи,—живая вода даетъ вѣчную свѣжесть и растительности; понятна, наконецъ, и роль загадочныхъ, не падающихъ на землю яблокъ,—это тѣ „молодильныя яблоки", которыя народное преданіе всегда связываетъ съ живой водой (наприм. Аѳан. № 104а). Если поэтъ всего этого не говоритъ намъ прямо, то это повидимому происходитъ оттого, что съ раскрытіемъ значенія живой воды все дальнѣйшее изложеніе стало бы безцѣльнымъ: фениксъ, не улетая въ Египетъ, могъ бы вѣчно обновляться.—Итакъ, правильное толкованіе этого мѣста приводитъ насъ къ выводу, что сказочный мотивъ „живой воды" не былъ чуждъ античной древности. Разу-

[1]
Est fons in medio, quem vivum nomine dicunt,
Perspicuus, lenis, dulcibus uber aquis,
Qui semel erumpens per singula tempora mensum
Duodecies undis irrigat omne nemus.
Hic genus arboreum procero stipite surgens
Non lapsura solo mitia poma gerit.

—

Ter quater illa pias inmergit corpus in undas,
Ter quater e vivo gurgite libat aquam.

—

Cumque renascendi studio loca sancta reliquit,
Tunc petit hunc orbem, mors ubi regna tenet.

—

Ut possit nasci, appetit ante mori.

мѣется, онъ не былъ искони связанъ съ сказаніемъ о фениксѣ, — о немъ тогда помянули бы древнѣйшіе пересказы—, и лишь нашъ поэтъ связалъ его съ фениксомъ, для чего долговѣчіе феникса, ставшее даже поговорочнымъ (см. Lucian. Hermot. 53 φοίνικος ἔτη), могло послужить точкой опоры. Откуда, спрашивается, онъ взялъ этотъ мотивъ?

Поставленный вопросъ слишкомъ сложенъ, чтобъ на него сразу отвѣтить, и мы на немъ должны остановиться повнимательнѣе. На зарѣ исторіи мотивъ живой воды застаемъ на берегахъ Тигра и Эвфрата,—пресловутой колыбели рода человѣческаго. Здѣсь онъ тѣснѣйшимъ образомъ связанъ съ представленіями о загробной жизни. Въ одной ассирійской надписи находимъ описаніе хожденія богини Истаръ (=Астарта) въ преисподнюю. Ее пропускаютъ чрезъ всѣ семь дверей, снимая съ нея знаки ея достоинства, но не выпускаютъ болѣе назадъ, и Аллату, царица тѣней, поражаетъ ее всѣми болѣзнями. Но съ исчезновеніемъ Истаръ, богини любви, въ мірѣ живыхъ тварей наступаетъ полная анархія, и боги заступаются за нее. По приказу боговъ Аллату даетъ распоряженіе „богиню Истаръ покропить живой водой“ и вывести ее наружу (Jeremias A., Die babyl. assyr. Vorstell. vom Leben nach dem Tode, Leipzig 1887 S. 10—23; см. также въ Миѳологич. словарѣ Рошера „Nergal“ III S. 258—63, гдѣ вмѣсто Аллату читается Eriškigal). Въ ассиро-вавилонской поэмѣ о Нимродѣ (назыв. также Gilgameš) герой, за отказъ Истаръ въ любви пораженный проказой и лишившійся лучшаго друга, отправляется къ предку своему Sit-napištim (=Noah), достигшему апоѳеоза и помѣщенному въ странѣ блаженства. Пройдя черезъ двери, охраняемыя полулюдьми—полускорпіонами, въ страну, гдѣ на деревьяхъ дорогіе камни вмѣсто плодовъ, и переправленный затѣмъ черезъ Океанъ перевозчикомъ Arad-Ea, Нимродъ находитъ своего предка. Послѣдній, подробно изложивъ ему исторію потопа, отъ котораго онъ одинъ только спасся, приступаетъ къ его исцѣленію. Возвративъ Нимроду силы посредствомъ волшебной пищи, онъ приказываетъ повести его къ „мѣсту очищенія“ и обмыть водой его язвы, послѣ чего проказа исчезаетъ. Затѣмъ онъ показываетъ ему чудесное растеніе, уже одно имя котораго указываетъ на оживляющую, цѣлебную его силу. По просьбѣ Нимрода онъ срываетъ вѣтку съ дерева, ставъ на камень. (Jeremias l. c. S. 82—93; см. въ „Миѳ. сл. Рошера“ ст. „Oannes“ III S. 588.

„Живая вода“ нерѣдко также поминается въ ассирійскихъ заклятіяхъ, составляющихъ часть тогдашней медицины, на ряду съ „молокомъ и медомъ“, съ которыми такъ часто мы встрѣчались въ сказкахъ о странѣ блаженства (см. Jeremias l. c. S. 104—105, также въ „Миѳ. слов.“ Рошера въ статьѣ „Oannes“ S. 583—4). Вліяніе ассиро-вавилонскаго государства, какъ очага одной изъ древнѣйшихъ человѣческихъ цивилизацій, простиралась далеко во всѣ стороны, и насъ не можетъ поражать появленіе явственныхъ слѣдовъ разсмотрѣнныхъ представленій въ священныхъ книгахъ древнихъ евреевъ. Упоминанія Ветхимъ Завѣтомъ странъ, текущихъ молокомъ и медомъ, по моему,—одно изъ явленій этого порядка[1]). Всѣмъ также извѣстно, какъ поразительно сходство описаній потопа по ветхозавѣтнымъ книгамъ и клиновымъ надписямъ. Въ связи съ этимъ едва ли покажется случайнымъ совпаденіе дерева „старикъ молодымъ станетъ“, какъ называли ассиро-вавилоняне животворящее дерево своего Элизія, и библейскаго „древа жизни посредѣ рая“, растущаго по близости рѣки, исходящей отъ мѣста „наслажденія“ и несущей въ одномъ изъ четырехъ руслъ своихъ „злато доброе“ и драгоцѣнные камни (Gen. II 9, 10, 12). Равнымъ образомъ, если Христосъ въ бесѣдѣ съ самарянкою говоритъ: „аще бы вѣдала... кто есть глаголяй ти,... ты бы просила у него, и далъ бы ти воду живу... а иже піетъ отъ воды, юже азъ дамъ ему, не вжаждется во вѣки; но вода, юже азъ дамъ ему, будетъ въ немъ источникъ воды, текущія въ животъ вѣчный“ (Ioan. IV 10, 13—14), то очевидно Онъ, согласно съ демократическимъ характеромъ своей проповѣднической дѣятельности, пользуется знакомымъ народному воображенію образомъ, вливая въ него новое, высшее содержаніе. Если такимъ образомъ присутствіе „живой воды“ въ преданіяхъ древнихъ евреевъ можно считать доказаннымъ, то, быть можетъ, въ непосредственной связи съ нимъ стоитъ то „обновленіе орла“, о которомъ говоритъ Писаніе (Psal. CII 5 „обновится яко орла юность твоя“).—Съ разсмотрѣннымъ кругомъ представленій знакомы были и египтяне. Впервые Голеницевъ указалъ на одно мѣсто надписи на пирамидѣ въ Saqqarah,

[1]) Совпаденія этого не отмѣчаетъ Usener въ интересной статьѣ своей „Milch und Honig“ (Rhein. Mus. B. LVII H. 2.), посвященной объясненію употребленія молока и меда въ обрядахъ начальной христіанской церкви изъ миѳическихъ представленій древности.

которое по A. Lincke гласитъ слѣдующее: „Есть большой островъ въ сердцѣ полей мира. Великіе боги... живутъ на немъ; они удѣляютъ фараону отъ плодовъ того древа жизни, которыми они сами живутъ, чтобъ и онъ жилъ ими“ (цитир. по Jeremias l. c. S. 93 Anm 1). Если это мѣсто говоритъ въ пользу знакомства египтянъ съ „древомъ жизни“, то съ другой стороны есть факты, заставляющіе, по моему, признать то же самое для „живой воды“. Въ той же знаменитой сказкѣ „о двухъ братьяхъ“, о которой мы уже говорили въ § 6-мъ, когда сердце Битіу, найденное спустя три года послѣ его смерти, полили „свѣжей водой“, онъ началъ шевелиться; когда же ему дали его проглотить вмѣстѣ съ этой водой, онъ всталъ такимъ же, какъ прежде. Аналогія съ современными сказками „о двухъ братьяхъ“, гдѣ всегда въ соотвѣтствующемъ мѣстѣ встрѣчается оживленіе съ помощью „живой воды“, заставляетъ отожествить эту „свѣжую воду“ съ „живой“ (см. Gonzenbach №№ 39—40; Hahn № 22; Grimm № 60; Костомаровъ, Памятники II стр. 319; Nowosielski, Lud Ukraiński I 305—27). Быть можетъ, „l'eau fraîche“ Maspero слѣдуетъ отнести на счетъ неточности перевода. Мы не беремся рѣшать труднаго вопроса, заимствовали ли данныя представленія египтяне у вавилонянъ, или наоборотъ,—скажемъ только, что при первомъ предположеніи евреи явились бы естественными посредниками и что то отрѣшеніе отъ миѳическихъ примѣсей, какое отличаетъ египетскую „живую воду“, могло бы служить нѣкоторымъ аргументомъ въ пользу заимствованія извнѣ.

Параллельные образы искони существовали въ греческой миѳологіи. Такъ, извѣстная амброзія, которой питались безсмертные боги, уже по своему этимологическому значенію вполнѣ совпадаетъ съ живой водой ассиріянъ, а обыкновенно отыскиваемое змѣями оживляющее зелье (не дерево) было грекамъ извѣстно по многимъ сказаніямъ (см. выборку мѣстъ у Rohde G. R., S. 125—6 Anm.). Повидимому и садъ Гесперидъ съ находящимся подъ охраною дракона чудеснымъ деревомъ тоже относится сюда,—впрочемъ въ миѳѣ этомъ нѣтъ указаній на оживляющій характеръ дерева. При всемъ этомъ несомнѣнномъ родствѣ ничто, однако, насъ не заставляетъ въ разсмотрѣнныхъ греческихъ представленіяхъ признать растенія одного корня съ вавилонско-еврейскими. Восточное сказаніе о живой водѣ, въ формѣ совершенно свободной отъ миѳическихъ элементовъ, является на греческой почвѣ довольно поздно. Только въ

IV в. встрѣчаемъ первый слѣдъ его въ Ѳеопомповой „Меропидѣ“.

Тамъ читаемъ слѣдующій разсказъ: „На краю земли меропов лежитъ мѣсто, называемое „мѣстомъ безъ возврата“ (ἄνοστον), похожее на впадину (ἐοικέναι δὲ χάσματι). Оно объято не то мракомъ, не то свѣтомъ: надъ нимъ виситъ воздухъ, окрашенный въ мутно-красный цвѣтъ. Вокругъ него текутъ двѣ рѣки, изъ которыхъ одна называется рѣкой наслажденія (Ἡδονῆς), другая—скорби (Λύπης). Плоды деревъ, растущихъ на берегу рѣки скорби, вызываютъ у человѣка, отвѣдавшаго ихъ, непрерывныя слезы до самой смерти; наоборотъ, кто отвѣдаетъ плодовъ деревъ, растущихъ по берегу рѣки наслажденія, тотъ постепенно молодѣетъ, превращается изъ старика въ зрѣлаго мужа, юношу, ребенка и, наконецъ, развѣвается въ ничтожество“ (Aelian. V. H. III 18).—Если мы вспомнимъ, что преисподняя у вавилонянъ эвфемистически называлась „страной, откуда нѣтъ возврата“ (Jeremias l. c. S. 81: „Land ohne Heimkehr“); что „она понималась то какъ величественный дворецъ, то какъ *подземная страна*“ (ibid. S. 75), гдѣ, судя по другимъ эпитетамъ, царитъ мракъ и гдѣ „ничего не видно“ (ibid. S. 65); что она отдѣлена отъ міра живущихъ „водами смерти“ (ibid. S. 75), но въ то же время скрываетъ въ себѣ „воду жизни“,—то всѣ эти черты найдемъ объединенными въ приведенномъ отрывкѣ. Итакъ, зависимость Ѳеопомпа отъ восточныхъ сказаній необходимо считать установленной. Въ нѣсколько иной формѣ нашъ мотивъ утверждается въ греческой литературѣ въ III в.—во время того глубокаго взаимопроникновенія греческихъ и восточныхъ идей, условія для котораго были созданы подвигомъ Александра В. Въ упомятутомъ уже нами романѣ объ Александрѣ, сложившемся въ нач. III в. въ Александріи, центрѣ тогдашняго синкретизма, встрѣчаемъ слѣдующій разсказъ: Александру, пожелавшему проникнуть въ „страну блаженныхъ“, пришлось долгое время идти *въ потемкахъ*. Наконецъ „увидѣли они одно мѣсто, гдѣ былъ прозрачный источникъ, котораго вода сіяла какъ молнія. Воздухъ тамъ былъ благовонный и очень пріятный. Поваръ, которому Александръ приказалъ приготовить себѣ пищу, задумалъ въ источникѣ этомъ выполоскать сушеную рыбу, но „смоченная водой, она ожила и выскользнула изъ рукъ его“ [1]). Никому не

[1]) Съ послѣдней чертой напрашиваются на сопоставленіе тѣ эпизоды изъ современныхъ сказокъ, гдѣ герой, приведенный змѣемъ, бабой-ягой или другимъ

говоря объ этомъ чудѣ, онъ набралъ себѣ кувшинъ воды (Ps. Call. II 39). Когда предостереженный чудесными птицами съ человѣческимъ лицомъ и рѣчью (Ps. Call. II 40), Александръ возвратился въ станъ (онъ ходилъ съ отборнымъ отрядомъ), поваръ и самъ выпилъ и любовницѣ своей „далъ выпить воды источника безсмертія“ („πιεῖν ὕδωρ ἐκ τῆς ἀθανάτου πηγῆς“ Ps. Call. II 41). Напрасно послѣ этого Александръ, узнавъ о случившемся, приказалъ бросить его съ камнемъ на шеѣ въ морскую пучину,—онъ не погибъ, но сталъ морскимъ демономъ, а любовница его, прогнанная Александромъ, превратилась въ нереиду. Сходство даннаго разсказа, гдѣ мотивъ живой воды связанъ съ „страной блаженства“, съ разсмотрѣнными преданіями Востока бросается въ глаза съ перваго же взгляда [1]).

Этотъ романъ, пользовавшійся уже въ древности значительной популярностью и переведенный впослѣдствіи на разные языки Востока и Запада, могъ повести къ усвоенію мотива „живой воды“ устной традиціей европейскихъ народовъ. Къ этому-то восточному сказанію, легшему въ основу разсмотрѣннаго эпизода „Александріи“ восходитъ Лактанціево сообщеніе о рощѣ, служащей пріютомъ феникса. Мотивъ живой воды связанъ здѣсь не только съ страной блаженства, но и съ чудеснымъ деревомъ, какъ въ исконныхъ преданіяхъ Востока.—Разъ данный мотивъ попалъ въ устную традицію, онъ могъ быть примѣняемъ различно. Легче всего было связать его съ хищными птицами, которыя, какъ извѣстно, славились въ древности долговѣчностью (Ter. Haut. 521 aquilae senectus; Hesiod. frg. 103 Göttl., см. стр. 141 наст. раб.), истолковывая послѣднюю употребленіемъ ими „живой воды“. Нѣчто подобное произошло, какъ мы

к. н. демоническимъ существомъ къ источнику „живой воды“, бросаетъ въ него сухую вѣтку,—и она сразу покрывается цвѣтами и листьями. Ср. Аѳанасьевъ № 116 *а* и *д* (т. I 3-го изд. 343, 349, 351).

[1]) Разсказъ этотъ остался повидимому незамѣченнымъ новѣйшими изслѣдователями фолклора. Ни E. Rohde, который въ своемъ „Греческомъ Романѣ“ нѣсколько разъ касается „живой воды“ и оживляющаго зелья (G. R. 1876 S. 207 Anm. 1; 125–6 Anm. 2), ни Th. Zieliński, въ своей „Märchenkomödie in Athen“ (S. 68–9) затронувшій тотъ же вопросъ, о немъ не говорятъ ни слова. Даже Aug. Wünsche, писавшій о хожденіи Александра въ рай по еврейскимъ и арабскимъ изводамъ романа, повидимому даннаго разсказа не знаетъ. (См. Jeremias l. c. S. 89 Anm. 1).

выше предположили, уже на почвѣ древней Іудеи,—впрочемъ это сближеніе такъ естественно, что оно въ разныхъ мѣстахъ могло возникнуть самостоятельно. Не менѣе естественно было эту „живую воду“, лучшее сокровище земли, представить себѣ охраняемой змѣями, драконами и т. п. исконными стражами заповѣдныхъ сокровищъ. У римлянъ еще Овидій (впрочемъ, быть можетъ, въ зависимости отъ какого нибудь греческаго образца) выводитъ Аполлона посылающимъ за „живой водой“ (aqua viva, на оживляющее значеніе которой однако ничто, кромѣ названія, не указываетъ) ворона, который, не исполнивъ порученія, оправдывается тѣмъ, что змѣя не допустила его до источника (Fast. II 243 seqq.). Равнымъ образомъ у Апулея (Met. VI 14) Венера посылаетъ Психею за какой-то загадочной „говорящей водой“ (aquae vocales), охраняемой драконами, и благосклонный къ Психеѣ орелъ ухитряется наполнить ея кубокъ искомою влагою.

Мотивъ живой воды въ связи съ орломъ попалъ въ „Φυσιόλογος“, этотъ наиболѣе яркій цвѣтокъ животной фабулистики древнихъ, объединившій всѣ тѣ невѣроятные разсказы о животныхъ, которые съ теченіемъ времени создало младенчествующее естествознаніе грековъ. Сложившись довольно рано,—его поминаетъ уже Оригенъ (hom. 117, 5) во II в.,—по всей вѣроятности, въ Александріи, въ кругу элленизованныхъ евреевъ (см. египетскія названія мѣсяцевъ), сборникъ этотъ въ IV в. былъ переработанъ въ христіанскомъ духѣ,—по всей вѣроятности, еп. Епифаніемъ, и притомъ такъ, что все необычайное, рѣдкое, диковинное было истолковано въ смыслѣ прообразовъ или аллегорій Христа, Церкви, таинствъ вѣры. Эта христіанизація открыла „Физіологу“ доступъ въ христіанскую литературу среднихъ вѣковъ, гдѣ на его долю выпала прочная и богатая превратностями жизнь. Итакъ, „Физіологъ“—второе изъ сложившихся на Востокѣ, точнѣе въ Египтѣ, греческихъ произведеній, которыя отводятъ мѣсто мотиву „живой воды“. Въ отдѣлѣ объ орлѣ „Физіологъ“ говоритъ: „когда орелъ состарится, у него тяжелѣютъ крылья и слабѣетъ зрѣніе. Тутъ онъ отыскиваетъ источникъ воды и, взлетѣвъ къ солнцу, обжигаетъ крылья и потускнѣвшіе глаза свои (καίει τὰς πτέρυγας καὶ τὴν ἀμβλυωσίαν τῶν ὀφθαλμῶν), послѣ чего спускается къ источнику и трижды погружается въ него: такъ онъ обновляется и становится молодымъ“ (по рукописи Московск. Син. Библ. изданн. Карнѣевымъ въ „Byzant.

Zeitschrift III B. 1-es H. S. 39)[1]. Переводъ „Физіолога“ на латинскій языкъ, сталъ исходнымъ пунктомъ для всѣхъ переработокъ и переводовъ европейскаго Запада. Изъ многихъ изданій прозаическаго латинскаго текста мнѣ не удалось достать ни одного, и въ рукахъ у меня лишь довольно поздняя (XI в.) стихотворная редакція подъ загл. „Theobaldi ep. de naturis XII animalium“,—ложно приписанная Гильдеберту Ценоманскому и въ коллекціи Migne помѣщенная въ числѣ его сочиненій (Curs. Patr. t. 171 p. 1218). Тамъ, во второмъ отдѣлѣ читаемъ то же самое: старый орелъ летитъ къ солнцу, опаляетъ себѣ крылья и глаза, затѣмъ „ruit et liquidis fontis se mergit in undis“, отчего „nova fit subito“. Разумѣется, версія Теобальда не непосредственно примыкаетъ къ греческому оригиналу, а связана съ нимъ цѣлой цѣпью промежуточныхъ звеньевъ; если же данный мотивъ является въ редакціи, составляющей послѣднее звено этой цѣпи, то очевидно онъ находится во всѣхъ подготовившихъ ее изводахъ, и такимъ образомъ латинскій „Физіологъ“ цѣлые вѣка способствовалъ распространенію на Западѣ знакомства съ живой водой. Такъ напримѣръ, то же самое читаемъ въ древне-нѣмецкомъ (althochdeutsch) „Физіологѣ“ XII в., напечатанномъ H. Hoffmann'омъ въ его „Fundgruben f. d. Gesch. d. deuts. ch. Spr.“ (Breslau 1830 S. 33). „Когда орелъ состарится, у него выпадаютъ перья и слабѣетъ зрѣніе. Тогда онъ отыскиваетъ бьющій ключемъ источникъ (chokchin brunnen), отъ источника летитъ къ солнцу, обжигаетъ свои перья и опускается въ выбранный источникъ; это дѣлаетъ онъ три раза,—и онъ снова молодъ и зрящій“ („daz tut er drî stunt, so wirt er geiunget unte gesehente“). Такъ какъ и „Физіологъ“, и раньше упомянутый романъ объ Александрѣ принадлежали съ самаго начала къ литературѣ народной, популярной, то они въ переводахъ на языки новые могли повести къ введенію нашего мотива въ живую традицію даже тамъ, гдѣ устная передача почему-либо наталкивалась на непреодолимыя трудности. Для тѣхъ, которые вовсе не допускаютъ возможности перехода отдѣльныхъ мотивовъ изъ литературы въ народъ, приводимъ небольшую южно-славянскую сказку изъ сборника Krauss'a: „Орлы вовсе не умираютъ... они зна-

[1]) Идентическій разсказъ объ орлѣ въ своемъ комментаріи къ Теренцію (Haut. v. 521) W. Wagner приписываетъ бл. Іерониму. Такъ какъ мѣста этого я напрасно искалъ у Іеронима, то повидимому оно почерпнуто изъ того же „Физіолога“, который въ латинской прозаической редакціи (судя по стар. нѣм. ея копіи) въ дальнѣйшемъ, говоря о томъ, какъ орлы сокрушаютъ о скалу загнувшійся и не принимающій болѣе пищи клювъ, вполнѣ справедливо ссылается на Іеронима.

ютъ въ горахъ источникъ, изъ котораго струится живая вода. Туда-то летитъ орелъ, посѣдѣвъ и состарившись. Лишь только онъ окунется въ эту воду, сразу выпадаютъ старыя перья, вырастаютъ новыя и орелъ молодѣетъ... Кто выпьетъ воды изъ источника, тотъ никогда не умираетъ“ (II № 74). Всякій признаетъ, что разсказъ этотъ производитъ впечатлѣніе простой выписки изъ „Физіолога“.

Теперь только, послѣ этого длиннаго экскурса, чувствуемъ себя въ силахъ отвѣтить болѣе или менѣе удовлетворительно на поставленный выше вопросъ. Въ обстановку восточнаго рая, сближаемаго, впрочемъ, съ чисто-эллинской „Макаріей“, переноситъ авторъ „De phoenice“ своего феникса, идя по слѣдамъ проложившаго дорогу Езекіиля. Въ этомъ фактѣ пріобрѣтаемъ аргументъ въ пользу признанія за Лактанціемъ авторства нашего стихотворенія: отцу церкви, конечно, доступнѣе была іудейско-христіанская литература, къ которой принадлежитъ Езекіилева „Трагедія“ (она дошла до насъ въ Евсевіевой „Praeparatio Evangelica“), чѣмъ какому-нибудь языческому поэту. Съ составляющей неотъемлемую часть этого рая „живой водой“ Лактанцій связываетъ феникса по образцу статьи „Физіолога“ объ орлѣ: очевидно „ter quater“ (три или четыре раза) поставлены вмѣсто „ter“ подъ вліяніемъ извѣстной эпической формулы.

Къ одному приблизительно времени съ Лактанціевымъ относится и Клавдіаново стихотвореніе о фениксѣ (Idyl. XLII). Детальное разсмотрѣніе спорнаго вопроса о взаимномъ отношеніи этихъ двухъ столь близкихъ другъ другу стихотвореній, о первенствѣ одного передъ другимъ, не входитъ въ кругъ моихъ изысканій, и я лишь мимоходомъ отмѣчу тѣ выводы изъ выше установленнаго факта, которые, быть можетъ, и для даннаго вопроса не лишены значенія. Нѣкоторыя особенности Клавдіановой идилліи понятны лишь подъ условіемъ признанія ея переработкой Лактанціева „Стиха“. Взятая въ цѣломъ, она производитъ такое впечатлѣніе, какъ будто ея авторъ *поправляетъ* своего предшественника, ища болѣе подходящаго выраженія для поистинѣ поэтическаго, но не пришедшагося ему по силамъ замысла. Съ свойственнымъ ему тонкимъ художественнымъ пониманіемъ, Клавдіанъ совсѣмъ опускаетъ „живой источникъ“, совершенно лишній въ сказаніи о фениксѣ, по вѣковой традиціи иначе достигающемъ обновленія. Онъ сокращаетъ длинноты Лактанція въ изображеніи чудеснаго мѣста и даетъ болѣе сжатый, но и болѣе рельефный образъ. Въ описаніи самосожженія, очерченнаго довольно блѣдно Лактанціемъ (v. 97 Aetherioque procul de lumine concipit ignem и слѣд.), Клавдіанъ, по-

этически истолковывая единогласныя показанія древнихъ о связи феникса съ солнцемъ, даетъ блестящую, широкими штрихами нарисованную картину. Къ концу срока жизни фениксъ дѣлаетъ гнѣздо изъ дорогихъ сабейскихъ растеній,—„свой погребальный костеръ и будущую колыбель“. Усѣвшись на немъ, онъ привѣтствуетъ солнце ласкающей пѣсней, прося у него живительнаго огня. Фебъ, обнадеживши его, стряхиваетъ со своей огненной головы одинъ волосъ,—и пламя охватываетъ костеръ. Тогда изумленная луна задерживаетъ своихъ ланей, быстрый полюсъ останавливается въ своемъ движеніи, и вся природа затихаетъ въ ожиданіи, какъ бы участвуя въ мукахъ родовъ.—Равнымъ образомъ и въ изображеніи возрожденія феникса Клавдіанъ предпочитаетъ болѣе поэтическую версію о полетѣ обновленнаго феникса изъ пылающаго костра, такъ что

. . . . „geminae confinia vitae
Exiguo medius discrimine separat ignis“,—

тогда какъ у Лактанція находимъ цѣлую серію превращеній изъ золы въ червя, изъ червя въ яйцо, изъ яйца въ птицу. Въ изображеніи, наконецъ, полета въ Египетъ тоже встрѣчаемъ новое по сравненію съ Лактанціемъ и весьма эффектное развитіе: когда останки стараго феникса сгараютъ на алтарѣ, благовонный дымъ отъ него наполняетъ весь Египетъ до Пелузійскихъ болотъ, даруя людямъ здоровье (v. v. 95—100). Если такимъ образомъ измѣненія Клавдіана направлены дѣйствительно на слабыя стороны Лактанціева „Стиха“ и являются настоящими *поправками*, то мы никакъ не можемъ понять мотивовъ, которые бы заставили Лактанція передѣлать цѣльное, связное, рельефное созданіе послѣдняго языческаго поэта древности. Черезчуръ яркіе миѳологическіе образы не могли отталкивать поэта-христіанина: подобные блестки, усвоенные въ риторическихъ школахъ, составляли неотъемлемую часть „высокаго стиля“, и къ нимъ прибѣгали писатели самые правовѣрные, какъ скоро имъ приходилось предаваться поэтическому полету (Rohde, Gr. R. 474 folg.).—Въ дополненіе къ тому, что мы уже сказали о фениксѣ у Клавдіана, намъ остается прибавить немногое. Въ описаніи наружности феникса у Клавдіана есть черта, которую для насъ особенно важно найти на закатѣ древности: это сіяніе феникса, видѣнное уже нами у Филострата. Клавдіанъ не ограничивается тѣмъ, тѣмъ, что даетъ фениксу сіяющій вѣнецъ на голову („igneus ora cingit honos“ v. v. 17—18),—онъ прямо говоритъ, что на лету своемъ фениксъ „разсѣкаетъ тьму яркимъ свѣтомъ“ („tenebrasque serena Luce secans“ v. v. 19—20).—Послѣднее представленіе удер-

живается и въ подробномъ описаніи феникса въ романѣ Ахилла Тація, тоже жившаго на склонѣ древности (III 25). Фениксъ, являющійся здѣсь изъ Эѳіопіи, имѣетъ голову увѣнчанную сіяющимъ кругомъ („ἐστεφάνωσεν αὐτὴν, sc. κεφαλὴν, κύκλος εὐφεγγής“); онъ испускаетъ кругомъ лучи („ἀκτῖσι κομᾷ“). „На встрѣчу ему выходитъ изъ храма жрецъ съ книгой и „δοκιμάζει τὸν ὄρνιν ἐκ τῆς γραφῆς“. Въ остальномъ Ахиллъ не даетъ ничего новаго.

Представленіе о фениксѣ, какъ о свѣтящейся птицѣ, перешло даже въ христіанскую литературу, гдѣ фениксъ какъ символъ безсмертія, какъ аргументъ въ пользу грядущаго воскресенія плоти вообще пользовался большимъ почетомъ. Если церковные писатели сосредоточиваютъ свое вниманіе на процессѣ обновленія, примыкая то къ сказанію о самосожженіи (Tertul. de resur. car. 13), то къ версіи о возрожденіи изъ испепелившаго тѣла (Ambr. Hex. V 23), то все же они иногда сообщаютъ и иныя детали. Такъ, Драконцій, извѣстный поэтъ и епископъ V в., въ поэмѣ „De Deo“ взлетающаго изъ костра феникса сравниваетъ съ пламенемъ, которое вдругъ подымается изъ застывшаго пепла, и съ искрой, зажигающей огромный пожаръ:

„Ignibus exstinctis jam mortua flamma resurgit,
Et scintilla volans incendia vasta reducit“. (v. v. 655—6).

Правда, послѣднее представленіе не вошло въ „Φυσιόλογος“, который не даетъ никакого указанія на видъ этой „индійской птицы“ и лишь разсказываетъ о томъ, какъ она сама сжигаетъ себя на алтарѣ Геліоса на принесенныхъ ароматахъ, чтобъ возродиться изъ пепла въ образѣ червяка. Но къ исходу древности сказаніе о фениксѣ въ греко-римскомъ мірѣ стало такъ популярно, что предположить переходъ интересующаго насъ представленія въ устную традицію новыхъ народовъ становится вполнѣ возможнымъ. Объ этой популярности говорятъ не только отмѣченный раньше переходъ феникса въ пословицу, но и прямыя свидѣтельства древнихъ. Еще во II в. Эліанъ въ своемъ разсужденіи о мудрости феникса называетъ сказаніе о немъ „народнымъ“ („δημώδης ἐστὶν ὁ λόγος H. A. VI 58), а два вѣка спустя Амвросій заявляетъ, что ему приходилось также часто слышать о фениксѣ, какъ читать о немъ въ книгахъ (De fide resur. 59: „hoc relatione crebra et scripturarum auctoritate cognovimus“).

Утвердиться на Западѣ послѣдней формѣ сказанія о фениксѣ было тѣмъ легче, что тамъ уже существовали свои сказки родственнаго типа. Еще Плиній Старшій сообщаетъ, что „въ Герцинскихъ

горахъ есть—по разсказамъ—птицы неслыханныя, которыхъ перья сіяютъ, какъ огонь" (X 132)[1]). Приблизительно двумя вѣками позже Солинъ въ своихъ „Коллектанеяхъ" повторяетъ то же сказаніе въ болѣе подробной формѣ (20, 3): „Герцинскія горы производятъ птицъ, которыхъ перья во мракѣ блестятъ и сіяютъ, какъ бы ни была густа темнота ночи. Вслѣдствіе этого мѣстные жители такъ направляютъ свои ночныя передвиженія, чтобы, пользуясь этимъ свѣтомъ, не сбиваться съ пути, и, разбрасывая перья по темнымъ тропинкамъ, руководятся ихъ сіяніемъ".

Повидимому изъ сліянія двухъ послѣднихъ сказаній, т. е. сказаній о фениксѣ и птицахъ Герцинскаго кряжа, сложилась современная сказка о чудесной сіяющей птицѣ, извѣстной подъ названіями „Der goldene Vogel, żar-ptak, жаръ-птица" и др. Дѣйствительно, съ обоими древними сказаніями сказка наша стоитъ въ явномъ родствѣ. Не трудно видѣть, что она во многомъ соприкасается съ разсказомъ о фениксѣ. Уже самый терминъ „жаръ птица" довольно точно передаетъ значеніе греческаго слова φοῖνξ (=багряный, пурпуровый). Мало того: въ иныхъ версіяхъ сказки о жаръ-птицѣ вмѣсто нея является прямо фениксъ. „Птицу-феникса" („der Vogel Phoenix") мнѣ удалось встрѣтить въ двухъ нѣмецкихъ сказкахъ. Одна изъ нихъ (Wolf, Deutsche Hausmärchen 1851. S. 230—42) извѣстна мнѣ лишь по краткой ссылкѣ у Аѳанасьева (II стр. 266, изд. 1897), другая (Zingerle S. 157—173) представляетъ извѣстный мотивъ добыванія героемъ сказочныхъ диковинокъ. Одной изъ нихъ является фениксъ, который здѣсь впрочемъ совершенно безличенъ и ничѣмъ не отличается отъ другихъ, встрѣчающихся въ сказкахъ птицъ. Въ русскомъ „финистѣ—ясномъ соколѣ" равнымъ образомъ не трудно узнать искаженіе слова „фениксъ". Если появленіе подобныхъ терминовъ, по ихъ рѣдкости, можетъ быть поставлено въ счетъ книжнымъ, литературнымъ вліяніямъ, то, съ другой стороны, несомнѣннымъ остается фактъ, что связь съ солнцемъ, которая, какъ мы видѣли, такъ сильна въ сказаніи о фениксѣ, не перестаетъ чув-

[1]) Впрочемъ, Герцинскія горы, въ которыхъ находились истоки Истра, играли извѣстную роль въ греческой миѳологіи,—онѣ упоминаются въ миѳѣ о походѣ аргонавтовъ (см. Apoll. Rhod. IV 638: „σκοπέλοιο καθ, Ἑρκυνίου",—такъ что мыслимо, что и сказаніе о Герцинскихъ птицахъ сложилось не безъ греческаго вліянія. Вопросъ этотъ однако разрѣшить трудно, такъ какъ, съ другой стороны, Плинію, впервые помянувшему этихъ птицъ, какъ автору недошедшаго до насъ труда „Bellorum Germaniae XX", могло быть извѣстно многое изъ мѣстныхъ преданій германцевъ.

ствоваться въ сказкахъ о жаръ-птицѣ. Особенно интересны въ этомъ отношеніи польскія сказки. Въ одной изъ нихъ (Gliński I № 1) жаръ-птица, „горя и сіяя, какъ огненный кругъ", прилетаетъ ночью съ *востока*, чтобы лакомиться золотыми яблоками въ королевскомъ саду. Въ другой (Gliński II № 16), гдѣ она тоже является *съ востока*, пойманная королевичемъ, она проситъ не сажать ее въ клѣтку и въ благодарность за сохраненіе свободы помогаетъ ему при исполненіи трудныхъ задачъ. Она переноситъ его, между прочимъ, на себѣ въ построенный „выше звѣздъ, въ самой срединѣ неба" дворецъ свѣтлаго мѣсяца,—пышный, роскошный дворецъ, „весь изъ золота, гдѣ крыша янтарная, окна хрустальныя, двери серебряныя и брильянтовое крыльцо". Оттуда-то „выѣзжаетъ свѣтлый мѣсяцъ на колесницѣ, запряженной 12 жаръ-птицами, на безграничную лазурь неба, привѣтствуя по дорогѣ мерцающія звѣзды и заглядывая въ каждый уголокъ земли". Здѣсь еще какъ бы чувствуется миѳическое значеніе даннаго образа, его отношеніе къ небеснымъ свѣтиламъ. Другимъ доказательствомъ исконнаго родства жаръ-птицы съ фениксомъ является ея связь съ молодильными яблоками. Въ новогреческой сказкѣ (Hahn № 5 варіантъ, II стр. 281) чудесная птица сидитъ на яблонѣ жизни, сторожа ея плоды; а въ русскихъ (Аѳан. № 102) и польскихъ (Gliński II № 11) она сама похищаетъ золотыя яблоки въ царскомъ саду. Фениксъ-же по Лактанцію живетъ въ чудесной рощѣ, въ плодахъ которой мы (выше стр. 146) признали молодильныя яблоки.

Съ другой стороны, современная жаръ-птица родственна и птицамъ Герцинскаго лѣса. Чтобъ это родство стало вполнѣ яснымъ, достаточно съ древнимъ разсказомъ о перьяхъ, свѣтящихся ночью, сопоставить другіе эпизоды изъ тѣхъ же сказокъ. Въ одной русской сказкѣ (Аѳан. № 102) младшій царевичъ подкрадывается къ жаръ-птицѣ, ворующей ночью яблоки изъ царскаго сада, и хватаетъ ее за хвостъ. Она, правда, вырывается и улетаетъ, но въ рукѣ у него остается „*одно перо изъ хвоста*"... „*Это перо было такъ чудно и свѣтло, что ежели принести его въ темную комнату, то оно такъ сіяло, какъ будто въ томъ покоѣ было зажжено великое множество свѣчъ*". Въ польской редакціи той же сказки (Gliński I № 1) Янъ-Королевичъ также пытается поймать птицу, и также въ рукахъ у него остается перо, „сіяющее, какъ солнце". „Когда на зарѣ королевичъ пришелъ во дворецъ и вынулъ изъ-за пазухи перо, весь дворецъ и даже дворъ озарились солнечнымъ блескомъ". Король обѣщаетъ престолъ тому изъ сыновей, который поймаетъ птицу. Въ другой русской сказкѣ (Аѳан. № 103 а) царскій стрѣлецъ от-

правляется въ лѣсъ поохотиться и „наѣхалъ на перо жаръ-птицы: какъ огонь перо свѣтится“! Конь не совѣтуетъ брать пера. На свою бѣду стрѣлецъ не слушается. По другому варіанту той же сказки (Аѳан. 103 в.) герой, бѣдный найденышъ, на богатырскомъ конѣ отправляется въ путь-дорогу. „Вдругъ видитъ—на высокой горѣ что-то свѣтится, словно жаръ горитъ. Подъѣхалъ туда и усмотрѣлъ чудное перо“. Продолженіе, какъ въ предшествующемъ. Въ польской редакціи той же сказки (Gliński II № 16 „O trzech pustelnikach, Trzechsynie i Królewnie zaklętej“) Трехсынъ, воспитанный тремя старцами найденышъ, послѣ ихъ смерти идетъ счастья искать. Застигнутый ночью, онъ располагается на ночлегъ подъ деревомъ. „Вдругъ, несмотря на темную ночь, *на восточной сторонѣ неба*, гдѣ-то далеко, что-то засіяло, и свѣтъ все растетъ да растетъ“. Оказывается, что это летитъ жаръ-птица [1]). Когда она сѣла на деревѣ и спустила хвостъ, „кругомъ стало такъ свѣтло, какъ среди бѣлаго дня“. Слѣдуетъ неудачная попытка поймать птицу. Со спрятаннымъ за пазухой перомъ герой идетъ дальше и поступаетъ на службу къ королю. Когда дошла до него очередь держать стражу въ королевской компатѣ, онъ отъ усталости вздремнулъ, и завистливые сослуживцы, желая уронить его въ глазахъ короля, потушили свѣтъ. Полный мракъ разбудилъ Трехсына, онъ поспѣшно „вынулъ изъ-за пазухи перо..... и тотчасъ комната и дворецъ озарились солнечнымъ блескомъ“. Въ ту минуту проснулся король, удивился такому свѣту, и, узнавъ, что перо Трехсына такъ блеститъ, сдѣлалъ его начальникомъ стражи. Продолженіе, какъ въ русской сказкѣ.

Свѣтящіяся перья позволяютъ здѣсь оріентироваться въ темнотѣ, точь въ точь какъ въ сказкѣ о диковинкахъ Герцинскаго лѣса. Эммануэль Коскэнъ въ примѣчаніяхъ къ № 73 своихъ лотарингскихъ сказокъ (Cont. popul. lorr. II 294—8) приводитъ обильный матеріалъ, свидѣтельствующій о распространенности этого мотива. Въ одной бретонской сказкѣ, составляющей параллель къ № 16 сборника Глинскаго, герой „проѣзжая черезъ лѣсъ, замѣтилъ на деревѣ перо, блестящее, какъ солнце (Luzel, Veillées bretonnes p. 148). Въ датской сказкѣ того же типа герой вопреки предостереженію коня подымаетъ три пера,—золотое, серебряное и мѣдное, которыя, помимо способности сіянія, вмѣстѣ сложенныя позволяютъ видѣть величайшую красавицу въ мірѣ. Въ сербской сказкѣ изъ коллекціи Ягича (№ 58) и еще одной русской изъ сборника Ralston'a (p. 287) опять

[1]) Невольно вспоминается Клавдіаново: tenebrasque serena Luce secans (vv. 19—20).

тоже самоцвѣтное перо. Въ того же типа сказкѣ буковинскихъ цыганъ (Miklosich № 9) герой не находитъ пера въ полѣ или лѣсу, а похищаетъ его у старухи, у которой остановился ночевать. Въ остальныхъ сказкахъ этого типа, собранныхъ Коскэномъ, находимый предметъ или уже не является перомъ, сохраняя однако свойство самоцвѣтности, или остается перомъ безъ свойства сіянія, но за то съ другими чудесными свойствами взамѣнъ утеряннаго. Роль свѣтящагося пера въ первой группѣ играютъ, напримѣръ, локонъ золотыхъ волосъ (Luzel, Veillées bretonn. 4-e rapport, также Krauss I № 80) парикъ съ золотой надписью, сіяющій ночью (нижн. бретон. ск. у Troude et Milin), золотая веревка красавицы (румын. сказ. у Gubernatis'a „Florilegio“ p. 66), наконецъ блестящая подкова (словацк. сказ. у Leskien'a стр. 528). Свойство самоцвѣтности во второй группѣ замѣняетъ, напримѣръ, способность превращать некрасивое въ прекрасное (Cosquin № 73), или давать человѣку власть и значеніе (нѣм. пѣсн. L. Bechstein S. 102) и т. д.—Сличеніе съ приведеннымъ античнымъ прототипомъ заставляетъ признать нормальными, исконными лишь тѣ изъ разсмотрѣнныхъ формъ, гдѣ фигурируетъ самоцвѣтное перо; всѣ же остальныя окажутся тогда лишь ихъ дифференціацией или позднѣйшимъ искаженіемъ.

§ 13. Грифы (III 116 и IV 13).

„Аристей, сынъ Каистробія, изъ Проконнеза разсказываетъ въ своей поэмѣ, что онъ, влекомый Фебомъ, проникъ къ исседонамъ; выше исседоновъ живутъ аримаспы, одноглазый народъ, выше ихъ—охраняющіе золото грифы, далѣе же, простираясь до самаго моря,—гипербореи. Всѣ они, кромѣ гипербореевъ, начиная съ аримасповъ безпрестанно нападаютъ на сосѣдей: аримаспы вытѣсняютъ исседоновъ изъ страны, исседоны—скиѳовъ, тѣснимые же послѣдними оставили свою страну киммерійцы, живущіе у южнаго моря“ (IV 13; также IV 27).

Здѣсь историкъ указываетъ географическое положеніе занимаемой грифами мѣстности, ихъ же самихъ характеризуетъ лишь терминомъ „χρυσοφύλακες“. Разъясненію этого послѣдняго термина посвященъ иной отрывокъ (III 116):

„На сѣверѣ Европы оказывается больше всего золота. Откуда оно берется, даже этого не могу сказать точно, но говорятъ, что у грифовъ похищаютъ его одноглазые аримаспы. Мнѣ и то кажется

невѣроятнымъ, чтобъ существовали одноглазые люди, въ остальномъ сложеніи тѣла сходные со всѣми".

Грифъ, древнѣйшее описаніе котораго мы привели, въ греческой миѳологіи—пришлецъ съ Востока. По Furtwängler'у, посвятившему грифу весьма поучительную статью (Roscher's „Mythol. Wörterb." I 1741—75), онъ является въ ней не какъ живая, миѳическая фигура, а исключительно какъ декоративный мотивъ, какъ установившійся художественный типъ, безъ опредѣленнаго содержанія. Въ находящихся подъ сильнымъ египетскимъ вліяніемъ памятникахъ Микенской эпохи, въ которыхъ грифъ въ эллинскомъ искусствѣ является впервые, онъ—хищное, дикое существо, представляемое обыкновенно въ стремительномъ, порывистомъ движеніи. Надъ этимъ древнѣйшимъ типомъ грифа возобладалъ въ VIII вѣкѣ другой, выработанный у хиттитовъ въ Сиріи и представляющій его спокойно лежащимъ, какъ бы на стражѣ чего-нибудь. Если все-таки до насъ дошли извѣстныя сказанія о грифахъ, то это не болѣе, какъ позднѣйшія истолкованія даннаго напередъ образа. И въ самомъ дѣлѣ, межъ тѣмъ какъ въ греческомъ искусствѣ грифъ, какъ мы видѣли, является весьма рано, въ литературѣ, по свидѣтельству Schol. vet. ad Aesch. Prom. 803, первымъ поминаетъ его только Гезіодъ („πρῶτος Ἡσίοδος γρῦπας ἐτερατεύσατο"). Такъ какъ съ другой стороны тотъ же Гезіодъ по Геродоту (IV 32) писалъ о гипербореяхъ, то, комбинируя эти два извѣстія, возможно предположить, что именно Гезіодъ привелъ грифовъ въ связь со сказаніемъ о гипербореяхъ. Дѣло по Furtwängler'у слѣдуетъ представить себѣ такъ. Какъ типъ стража, грифъ соединяемъ былъ съ изображеніемъ боговъ, въ частности Аполлона, и сдѣлался символомъ божественной власти. Такъ, по обѣимъ сторонамъ древней статуи Делосскаго Аполлона, какъ видно изъ позднѣйшихъ аѳинскихъ монетъ, подымались два грифа. Аполлонъ, какъ извѣстно, каждый годъ отправляется въ далекую страну праведныхъ гипербореевъ. Послѣдователямъ дельфійской религіи не трудно было поэтому и самого грифа перенести туда же. Процессъ этотъ находимъ завершеннымъ въ поэмѣ Аристея Проконнезскаго, у котораго Геродотъ заимствуетъ вышеприведенныя свѣдѣнія. Горячій поклонникъ Аполлона, задавшись цѣлью посѣтить страну гипербореевъ, Аристей, по собственному признанію, проникъ къ исседонамъ. Услышавъ у нихъ столь распространенную сказку объ охраняющихъ золото чудовищахъ и воюющемъ съ ними чудесномъ народѣ, онъ вѣроятно отожествилъ чудовищъ этихъ съ грифами, для чего характеризующія грифовъ черты стражей, хранителей могли послужить ему точкой опоры.

Эсхилъ, который въ „Прометеѣ" также говоритъ о грифахъ, локализируетъ ихъ нѣсколько иначе: изъ того, что въ длинномъ ряду народовъ, которыхъ должна посѣтить блуждающая Іо, аримасповъ, воюющихъ съ грифами, онъ помѣщаетъ не послѣ скиѳовъ и халибовъ, а рядомъ съ эѳіопами, можно заключить, что онъ ихъ относитъ къ югу, а не сѣверу. Эта версія Эсхила осталась безъ послѣдователей, если не считать отдѣльныхъ отзвуковъ ея у Лукіана (Dial. mor. 15, 4), гдѣ грифы перечисляются на ряду со слонами и другим идиковинами юга, и у отца церкви IV вѣка Эпифанія (Mustoxydes, Συλλ. ἀνεκδ. ἑλλ. 2 p. 13), у котораго грифы, перенесенные въ далекую бухту Океана, представляются поджидающими восхода солнца. Гораздо больше слѣдовъ въ преданіи оставила та версія сказанія о грифахъ, которая представлена Ктезіемъ. Исходя изъ Геродотова сообщенія о томъ, что есть въ Индіи муравьи-золотокопатели, Ктезій пользуется готовымъ уже представленіемъ о грифахъ, какъ о хранителяхъ золота, и, перенося ихъ въ Индію, предоставляетъ имъ роль Геродотовыхъ муравьевъ. Въ изображеніи ихъ наружности онъ даетъ полную свободу своему воображенію и рисуетъ ихъ самыми наглядными красками: „Золото, имѣющееся въ Индіи, не находятъ въ рѣкахъ, подобныхъ Пактолу, гдѣ оно вымывается водой: его въ изобиліи производятъ горы, на которыхъ живутъ грифы, четвероногія животныя, величиною въ волка, съ ногами и когтями, какъ у льва; по всему тѣлу у нихъ черныя перья, красныя же на груди. Благодаря имъ золото, обильное въ горахъ, добывается не легко" (Phot. Bibl. LXXII c. 12). Тутъ уже есть указанія на величину тѣла и на окраску перьевъ. Еще больше мелкихъ деталей находимъ мы у Эліана, подробнѣе сохранившаго намъ сообщеніе Ктезія. Въ его изображеніи грифъ является окрашеннымъ въ пестрые цвѣта. Красный на груди и черный въ остальномъ, онъ получаетъ бѣлыя крылья. „Шея у него испещрена лазуревыми перьями, клювъ орлиный, голова такая же, съ какой его изображаютъ ваятели и живописцы или рѣзчики, глаза пламенные. Гнѣзда строитъ онъ на горахъ, и взрослаго поймать невозможно, птенцовъ же ловятъ" (H. A. IV 27). Далѣе Ктезій пытается объяснить, почему именно грифы враждуютъ съ людьми, и приводитъ два противорѣчивыхъ толкованія,—бактрянъ и индовъ; самъ онъ склоняется на сторону послѣдняго, какъ болѣе естественнаго: „Бактряне, сосѣди индовъ, говорятъ, будто грифы состоятъ тамъ стражами золота, сами копаютъ его и сооружаютъ изъ него гнѣзда; осыпающееся якобы подбираютъ инды. Послѣдніе, напротивъ, говорятъ, что грифы не охраняютъ золота, такъ какъ они вовсе

въ немъ не нуждаются, но, когда люди являются за золотомъ, они боятся за своихъ птенцовъ и сражаются съ наступающими. Ведутъ они борьбу и съ остальными животными и легко одолѣваютъ ихъ" (Ael. H. A. IV 27). Къ этимъ двумъ источникамъ, Аристею-Геродоту и Ктезію, посредственно или непосредственно, восходятъ всѣ античныя свидѣтельства о грифахъ. Такъ Филостратъ (V. A. III 48) согласно Ктезію помѣщаетъ ихъ въ Индіи, отмѣчая при этомъ ихъ священный характеръ въ качествѣ животныхъ солнца. Разумѣется, эти двѣ версіи могутъ комбинироваться какъ между собою, такъ и со сказаніями иного происхожденія. Такъ напримѣръ, Плиній (N. H. VII 10) въ общемъ восходитъ къ Геродоту, но сообщеніе о томъ, что грифы копаютъ золото „ex cuniculis", повидимому, заимствовано у Ктезія; наконецъ, иные соединяютъ Геродотово сообщеніе объ индійскихъ муравьяхъ съ Ктезіевымъ о грифахъ, превращая ихъ въ фигуры параллельныя (См. Heliod. Aeth. X 26; Mela III 7, 2 и т. д.).

Такъ какъ приписываемая грифамъ роль хранителей золота основана, какъ мы видѣли, на искусственной комбинаціи книжнаго характера, то въ народное преданіе она не вошла, — и традиціонные стражи заповѣдныхъ кладовъ, которыми въ древности являются тѣ же самыя существа, что и въ современной народной поэзіи, т. е. змѣи (Cic. Philipp. XIII § 5, Phaed. IV 16) и собаки (Phaed. I 27), съ теченіемъ времени надъ грифомъ возобладали. Въ поэзію новыхъ народовъ нашъ грифъ вошелъ, такимъ образомъ, безъ опредѣленной роли, безъ опредѣленнаго характера. Здѣсь ключь къ уразумѣнію того разнообразія положеній, въ какомъ въ новое время предстаетъ предъ нами грифъ. Самый образъ его въ значительной степени лишился своей рельефности и отчетливости. Извѣстный въ разныхъ мѣстахъ подъ разными, болѣе или менѣе искаженными именами, — „Vogel Greif" у нѣмцевъ, „gref, grefica" у польскаго и „грибъ-птица, грипъ-птушка" у русскаго простонародья, грифъ постепенно изъ крылатаго льва превращается въ хищную птицу необыкновенной силы и огромныхъ размѣровъ. Лишь крайне рѣдко встрѣчаются указанія на его смѣшанный, двойственный характеръ. Такъ, въ одной великорусской сказкѣ вмѣсто обычной „грибъ-птицы" читаемъ „птица-львица" (Аѳан. II № 152 и вар.), что уже возсоздаетъ первоначальный образъ грифа. Въ общемъ, однако, это, какъ мы уже сказали, лишь гигантская птица, прилетающая обыкновенно изъ-за моря искать пищи для своихъ дѣтенышей. Такъ, въ древне-германской поэмѣ „Гудрунъ" одинъ изъ героевъ Гагенъ въ дѣтствѣ своемъ былъ унесенъ грифомъ на уединенный островъ, гдѣ находилось гнѣздо чудовища („Gudrun" пѣсн. I—II). Въ народной книгѣ объ „Имп. Октавіанѣ" такой же участи подвергается львица вмѣстѣ съ кормимымъ ею ребенкомъ. Въ народной книгѣ о „Герцогѣ Эрнстѣ" находимъ подобный-же мотивъ. Герцогъ терпитъ крушеніе у „Магнитной горы". Трупы погибшихъ уносятся грифами. Герцогъ съ товарищемъ приказываетъ зашить себя въ воловью шкуру, и грифъ уноситъ ихъ за море въ свое гнѣздо, откуда они въ его отсутствіе убѣгаютъ. Ту же подробность добровольнаго зашиванія въ шкуру встрѣчаемъ и въ упомянутой уже великорусской сказкѣ (Аѳан. II № 152). Герой ея, не зная другого средства пробраться черезъ море въ „тридесятое царство", гдѣ ждетъ его невѣста-царевна, даетъ себя зашить въ брюхо дохлой лошади и бросить на берегъ, куда прилетали грифы. Перенесенный черезъ море въ гнѣздо, онъ незамѣтно ускользаетъ изъ него, какъ и герои вышеупомянутыхъ сказаній.

Повидимому, на такое видоизмѣненіе наружности грифа и его роли въ сказкахъ повліяло смѣшеніе его съ гигантской птицей „Roch, Rokh" восточной поэзіи. Послѣдняя, какъ видимъ изъ „Приключеній Синдибада мореплавателя", тоже переноситъ людей черезъ море (2-ое путешествіе). Вся „mise en scène" ея сильно напоминаетъ грифа нашей сказки. Если отъ распростертыхъ ея крыльевъ, по словамъ Синдибада (5-ое путешествіе), меркнетъ солнце и темно становится кругомъ, то и грифъ (у Аѳанасьева l. c.) взмахомъ крыльевъ подымаетъ бурю, летитъ „словно пуля изъ ружья", а „садится словно сѣнная копна". Предположить перенесеніе нѣкоторыхъ чертъ съ птицы „Roch" на грифа тѣмъ легче, что она стала извѣстна грекамъ очень рано. Уже въ Псевдокаллисѳеновомъ романѣ объ Александрѣ встрѣчаемъ мы воздушный полетъ съ помощью громадной птицы (II 40—41). На обратномъ пути изъ страны блаженныхъ, лежащей на самомъ „краю свѣта" (ἐκεῖσεν εἶναι τὰ ἄκρα τῆς γῆς), Александръ встрѣтилъ птицъ „весьма большихъ и сильныхъ" (πάνυ μέγιστα καὶ ἀλκιμώτατα). Онѣ слетались въ изобиліи къ трупамъ дохлыхъ лошадей (πλεῖστα τῶν ὀρνέων ἦλθον πρὸς αὐτοὺς διὰ τοὺς ἵππους θνήσκοντας, сравн. питающуюся падалью грибъ-птицу русской сказки). Пару пойманныхъ птицъ, три дня остававшихся безъ пищи, Александръ приказалъ впречь въ особаго рода колесницу, послѣ чего самъ помѣщается на ней съ кускомъ печени на копьѣ. Птицы, силясь достать мясо, взлетаютъ на воздухъ. — Вмѣстѣ съ романомъ объ Александрѣ, который, какъ мы видѣли, пользовался громадной и весьма устойчивой популярностью, эта чудовищная птица перешла въ поэзію средневѣковья, гдѣ она является подъ разными названіями:

Рукъ (сравн. арабское Roch) у Марко Поло (Баталинъ „Сказ. объ Инд. царст.“ стр. 48—9), Ногъ, Ногой съ производными—въ славянскихъ земляхъ. Такъ королевичъ чешскій Брунцвигъ съ помощью птицы Ногъ перелетаетъ съ Магнитной горы, у которой онъ потерпѣлъ крушеніе, въ гнѣздо этой птицы и, убивъ ея птенцовъ, отправляется въ дальнѣйшій путь. Это названіе „Ногъ“ А. Веселовскій сближаетъ съ талмудической птицей „Нагартуру“ (Баталинъ стр. 50). Въ средневѣковой письменности „Нога“ этого совершенно смѣшали [1]) съ грифомъ, и если, какъ мы видѣли, многія черты его были перенесены на грифа (размѣры, питаніе падалью, переношеніе людей черезъ море), если даже въ славянскомъ переводѣ Свящ. Писанія слово „γρύψ“ (Levit. XI 13 и Deuteron. XIV 12) замѣнено словомъ „Ногъ“, то съ другой стороны, иныя черты съ грифа были перенесены на „Нога“: такъ въ славянскомъ переводѣ поэмы Георгія Писида о „Ногѣ“ говорится, что онъ „крилатъ летаетъ и четвероногъ ходитъ“ (Син. Библ. № 921 л. 25, по Баталину стр. 49). Русскіе азбуковники XVII в., повторяющіе это мѣсто Писида, присваиваютъ нашей птицѣ цѣлыхъ три названія: Нигрипсъ, Ногъ и Грифонесъ (Баталинъ ibid.). Изъ этихъ-то азбуковниковъ, повидимому, данный образъ перешелъ въ русскую народную поэзію: сказки, духовные стихи, былины. О сказкахъ мы говорили раньше, теперь за Баталинымъ прибавимъ, что птица „Ногъ, Ногъ-Атрахтиръ“ и т. д. встрѣчается въ стихѣ о Егоріи Храбромъ, а въ былинномъ Соловьѣ-разбойникѣ многое напоминаетъ Нога-грифа.

Разсмотрѣнное нами постепенное превращеніе грифа въ птицу въ общемъ проведено такъ успѣшно, что въ иныхъ сказкахъ грифъ является прямо представителемъ царства пернатыхъ. Въ одной польской сказкѣ (Chełchowski, Pow. i opow. z okolic Przasnysza I 45) покинутый мужъ въ поискахъ за женой, скрывающейся гдѣ-то „на горѣ Гетнеръ“, обращаетъ къ столѣтнему старцу. Тотъ дудкой со-

[1]) Впрочемъ смѣшенія этого не слѣдуетъ ставить въ особенную вину средневѣковымъ книжникамъ. Вѣдь цитируемый нами г. Баталинъ, ученый изслѣдователь сказанія объ Индѣйскомъ царствѣ, самъ не совсѣмъ-то отличаетъ грифа отъ „нога“ и заставляетъ Александра В., вопреки прямому свидѣтельству оригинальнаго текста, совершить свой воздушный полетъ на грифахъ (sic! См. стр. 49) Такъ какъ нѣсколькими страницами далѣе (стр. 52) онъ, говоря о фениксѣ, приписываетъ Геродоту сказаніе о томъ, какъ фениксъ подъ звуки пѣсни сжигаетъ себя на алтарѣ Геліоса—сказаніе, явившееся въ литературѣ много вѣковъ послѣ Геродота, (см. предыдущ. параграфъ)—, то намъ съ грустью приходится констатировать фактъ что почтенный ученый не свободенъ отъ довольно распространенной привычки цитировать греческихъ авторовъ по наслышкѣ, не справляясь съ первоисточникомъ.

зываетъ всѣхъ звѣрей. Прибывшей послѣднею львицѣ старикъ въ наказаніе приказываетъ занести гостя къ его старшему 150-лѣтнему брату. Послѣдній созываетъ птицъ. Явившаяся напослѣдокъ „grefica“ обязывается перенести гостя къ старѣйшему 200-лѣтнему брату, имѣющему власть надъ тучами. Одна изъ нихъ знаетъ „гору Гетнеръ“ и доставляетъ мужа къ женѣ. Съ послѣдней сказкой имѣетъ нѣкоторое сходство одна нѣмецкая сказка (Grimm № 98), гдѣ, наоборотъ, жена ищетъ мужа, находящагося „am Rothen Meer [1])“, и при содѣйствіи грифа возвращается съ нимъ на родину.

Какъ скоро грифъ перестаетъ отличаться отъ другихъ сказочныхъ птицъ, на него были перенесены свойства послѣднихъ. Грифъ, напримѣръ, выступаетъ въ роли „благодарнаго животнаго“: онъ выноситъ на верхъ изъ подземного царства героевъ, собственнымъ плащемъ закрывшихъ его дѣтенышей отъ дождя или града (Chełchowski I № 34; Романовъ, вып. I ск. миѳ. № 13); онъ предостерегаетъ дѣвушку, идущую въ домъ жениха-разбойника (Chełchowski I № 1). Перо его становится одной изъ диковинокъ, добытіемъ которой обусловлено полученіе царской дочери въ жены (Grimm № 165). Послѣднюю сказку мы разсмотримъ внимательнѣе. Прибывъ въ домъ грифа, герой пріобрѣтаетъ расположеніе жены послѣдняго и помѣщенъ ею подъ кроватью мужа: предосторожность не лишняя, такъ какъ иначе грифъ съѣлъ бы его. Оттуда герой незамѣтно выдергиваетъ ему перо и оттуда же во время разговора грифа съ женой онъ слышитъ отвѣты на интересующіе его вопросы. Мы видимъ, что грифы здѣсь ведутъ человѣческій образъ жизни: живутъ въ домахъ, спятъ на кроватяхъ и отличаются отъ остальныхъ людей тѣмъ, что имѣютъ крылья и не прочь порой полакомиться человѣческимъ мясомъ. Съ этой сказкой грифъ вступаетъ въ новую стадію своего развитія: онъ уже на пути къ очеловѣченію, по крайней мѣрѣ наружному, приближаясь, такимъ образомъ, къ существамъ въ родѣ „ogre“ французскихъ и „δράκος“ новогреческихъ сказокъ. Впрочемъ, наклонность къ подобному представленію грифа замѣчается значительно раньше. Еще въ XV вѣкѣ авторъ любопытнаго „Dialogus Creaturarum“, обрисовывая грифа традиціонными чертами по Исидору („ut Isidorus dicit“), самымъ неожиданнымъ образомъ присочиняетъ басню о томъ, какъ одинъ грифъ получилъ въ управ-

[1]) „Красное“ или „Кровавое“ море въ качествѣ сказочной мѣстности встрѣчается уже въ древности (Babr. 115; Aristoph. Equ. 1034 Av. 145) и до сихъ поръ живетъ въ народномъ творчествѣ (Gliński I № 17; Grimm № 88; Цагарели № 4).

леніе провинцію, правилъ жестоко и корыстолюбиво, издавалъ указы противъ купцовъ и чужеземцевъ и т. д. Но вотъ случился въ странѣ голодъ,—и грифъ напрасно ищетъ помощи у враждебно настроенныхъ сосѣдей (по Кёльнскому изд. 1481 г. dial. 87).—Изъ двухъ послѣднихъ человѣчески задуманныхъ грифовъ второй, по времени болѣе ранній, по своей жестокости ближе къ своему античному предку, чѣмъ не лишенный нѣкотораго благодушія герой нѣмецкой сказки.

§ 14. Сокровищница царя Рампсинита (II 121).

Сказаніе о Рампсинитовой сокровищницѣ слишкомъ хорошо извѣстно, чтобъ приводить его полностью, и лишь для оріентировки въ послѣдующемъ мы даемъ его сжатый очеркъ.

Зодчій, построившій хранилище для несмѣтныхъ сокровищъ Рампсинита, одинъ изъ камней стѣны приспособилъ такъ, что онъ могъ поворачиваться, давая доступъ внутрь. Передъ смертью онъ открываетъ тайну двумъ своимъ сыновьямъ, которые, такимъ образомъ, становятся фактически „казначеями царя". Постепенное исчезновеніе сокровищъ при цѣлости и сохранности наложенныхъ печатей крайне поражаетъ царя, и онъ разставляетъ въ сокровищницѣ сѣти. Въ ближайшую ночь попадаетъ въ нихъ одинъ изъ воровъ; но другой, по просьбѣ его, отрѣзываетъ ему голову и бѣжитъ съ нею. На утро находятъ обезглавленный трупъ, но, понятно, личности воровъ установить не могутъ. Царь, приказавъ повѣсить тѣло на стѣнѣ, приставилъ къ нему сторожей съ порученіемъ хватать всякаго, кого они замѣтятъ горюющимъ. Мать вора требуетъ у него возвращенія тѣла его брата подъ угрозой донести на него царю. Онъ съ мѣхами вина на ослахъ отправляется къ мѣсту, гдѣ стояла стража, незамѣтно развязываетъ мѣха, такъ что вино бьетъ струей, и взываетъ о помощи. Сбѣгаются стражи и, помогая ему, не забываютъ о себѣ. Полученный въ награду мѣхъ вина довершаетъ дѣло: они засыпаютъ мертвымъ сномъ. Воръ брѣетъ имъ бороды и увозитъ тѣло на ослахъ. Царь помѣщаетъ дочь въ публичномъ домѣ съ приказаніемъ принимать всякаго, кто сознается ей въ самой скверной и самой хитрой изъ своихъ продѣлокъ: вора она должна предать стражѣ. Запасшись рукою брата подъ плащемъ, воръ идетъ къ царевнѣ и сознается ей во всемъ,—а когда она желаетъ схватить его, онъ подставляетъ заготовленную руку, а самъ скрывается. На крикъ царевны прибѣгаетъ стража, но дѣвушка держитъ лишь руку

мертвеца. Съ человѣкомъ столь изворотливымъ царь предпочитаетъ жить въ мирѣ и, позабывъ все, женитъ его на той же дочери.

Поразительное сходство этого разсказа съ одной весьма распространенной народной повѣстенкой съ давнихъ поръ заставило ученыхъ обратить на него вниманіе, и плодомъ этого интереса явилась богатая литература, въ которую внесли свою лепту въ равной мѣрѣ классики и египтологи, миѳологи и фольклористы. Полнѣе всего она указана у итальянскаго ученаго Прато въ спеціальномъ трудѣ, посвященномъ нашему сказанію (Stanislao Prato, La leggenda del tesoro di Rampsinite, Como 1882 pp. 21—23), гдѣ онъ не только отмѣчаетъ различныя научныя освѣщенія вопроса, но и перебираетъ всѣ версіи даннаго сказанія, до того времени собранныя изслѣдователями фольклора [1]). Фундаментъ вполнѣ солидный,—и можно было надѣяться, что на немъ Прато воздвигнетъ обстоятельную исторію сказанія съ древнѣйшаго и до настоящаго времени. Въ дѣйствительности же трудъ Прато не только не даетъ этой исторіи, но и не въ состояніи замѣнить изслѣдователю того сырого матеріала, которымъ пользовался италіанскій ученый. Трудъ его - весьма подробное „repertorium" всѣхъ чертъ и развитій, которое являетъ нашъ разсказъ въ своемъ многовѣковомъ странствованіи черезъ литературы и традиціи Востока и Запада, и съ этой стороны заслуживаетъ полнаго уваженія. Бѣда лишь въ томъ, что черты эти и развитія онъ располагаетъ по извѣстнымъ рубрикамъ, вырывающимъ ихъ изъ органической связи съ цѣлымъ. Авторъ беретъ, напримѣръ, введеніе къ разсказу и разсматриваетъ его по всѣмъ извѣстнымъ ему версіямъ; потомъ мотивъ кражи въ сокровищницѣ, мотивъ устроенной западни и т. д., такъ что ни одной версіи мы не узнаемъ полностью. Повидимому, стоитъ только собрать разбросанныя по всей книгѣ упоминанія о какой-нибудь одной версіи,

[1]) Надо однако сказать, что въ стремленіи къ исчерпывающей полнотѣ Прато случается иной разъ отмѣчать какъ параллели такіе разсказы, которые не даютъ для этого никакого основанія. Это относится на первомъ мѣстѣ къ №№ 36, 73 и 74 сборника южно-русскихъ сказокъ Рудченка (вып. I), принадлежащихъ къ совершенно иной темѣ (срв. Grimm № 192: „Meisterdieb"). Не съ большимъ, повидимому, правомъ поименованъ и № 7 сборника Эрленвейна (Народныя сказки, собранныя сельскими учителями, Москва 1863). Послѣдняго, правда, мнѣ не удалось добыть, но, содержи онъ параллель къ исторіи Рампсинита, она, навѣрное, не ускользнула бы отъ вниманія академика А. Веселовскаго, который въ своей многосторонней литературной дѣятельности нѣсколько разъ касался этого сказанія (см. Древн. и Нов. Россія 1876 т. 1: „Сказки о Грозномъ"; Вѣстн. Европы 1887 т. IV: „Два малоросс. фабло и ихъ источники"; Ж. М. Н. Пр. 1877. Январь: „Mélusine"; 1882. Ноябрь: рецензія Prato).

соединить ихъ вмѣстѣ,—и требуемый разсказъ готовъ. Это однако далеко не такъ просто. Спрашивается, чѣмъ будемъ руководствоваться при расположеніи отдѣльныхъ моментовъ разсказа въ извѣстномъ порядкѣ? Естественной послѣдовательностью? Но вѣдь всякій, обладающій нѣкоторой начитанностью въ народной литературѣ, по опыту знаетъ, какъ часто народъ въ своихъ твореніяхъ отступаетъ отъ этой послѣдовательности, совершенно извращая логическій порядокъ. Явленіе это не могло ускользнуть отъ взоровъ такого знатока фольклора, какъ Прато,—онъ тамъ и сямъ отмѣчаетъ „un poco disordine nei varî episodi" (p. 39), не замѣчая однако, что въ этой непослѣдовательности кроется опроверженіе его метода. Не желая, такимъ образомъ, выдавать собственныхъ фабрикатовъ за подлинныя произведенія народнаго творчества, равно какъ не обладая всѣмъ находившимся въ распоряженіи Прато матеріаломъ, я долженъ ограничиться представленіемъ лишь въ самыхъ общихъ чертахъ исторіи развитія нашего сказанія. Обзоромъ новѣйшихъ трудовъ по данному вопросу и пріобщеніемъ пересказа, который не могъ быть еще извѣстенъ Прато, я завершу настоящій очеркъ.

Сказаніе наше въ томъ видѣ, въ которомъ оно представлено Геродотомъ, распадается на три довольно самостоятельныхъ мотива: 1) кража въ казнохранилищѣ и гибель одного изъ воровъ, попавшаго въ ловушку и обезглавленнаго другимъ; 2) выставленіе трупа въ публичномъ мѣстѣ царемъ, думавшимъ по выраженіямъ горести напасть на слѣдъ преступника, и похищеніе этого трупа послѣднимъ; 3) помѣщеніе „ἐπ' οἰκήματος" царской дочери съ приказаніемъ отдаваться каждому, кто сознается въ своихъ преступленіяхъ, и хитрая продѣлка съ рукой мертвеца, давшая возможность ускользнуть узнанному. Ходъ развитія даннаго разсказа будетъ состоять въ томъ, что каждый изъ слагающихъ мотивовъ будетъ слегка видоизмѣняться, приспособляясь къ обычаямъ и представленіямъ воспріявшаго ихъ народа,—появятся промежуточныя звенья межъ 1-мъ и 2-мъ, 2-мъ и 3-мъ мотивами,—присочинены будутъ введеніе и продолженіе.

Народное преданіе нерѣдко, прежде чѣмъ приступить къ изображенію подвиговъ хитраго вора, рисуетъ вкратцѣ его исторію съ самаго дѣтства. Отъ природы онъ обыкновенно обладаетъ воровскими наклонностями, и эти наклонности развиваются соотвѣтственнымъ воспитаніемъ подъ руководствомъ стараго вора, обыкновенно его родственника (дяди), къ которому, по собственному желанію, онъ отданъ былъ въ ученіе. Вскорѣ даже самъ учитель долженъ преклониться предъ виртуозностью воспитанника: когда, напримѣръ,

онъ крадетъ изъ-подъ птицы, сидящей на гнѣздѣ, яйца, ученикъ съ него самого незамѣтно стягиваетъ штаны (тюркск. сказка у Radloff'а IV т. стр. 193, Аѳан. II № 219 h. и др.) иль выкидываетъ что-нибудь другое въ этомъ родѣ (см. Prato pp. 24—26). Тогда старшій беретъ его на промыселъ въ качествѣ товарища. Они идутъ воровать въ царское казнохранилище (1-й мотивъ). Не всѣ сказки знаютъ подвижной камень, тайна котораго извѣстна ворамъ. Иногда воры пробиваютъ отверстіе въ стѣнѣ (тибетск. ск. привед. Шифнеромъ Mélang. Asiat. VI 163—169; русск. вар. Веселовскаго въ „Ск. о Гроз." и др.). Воры сначала воруютъ успѣшно, но вскорѣ имъ строятъ западню. Послѣдняя иногда состоитъ такъ же, какъ у Геродота въ разставленныхъ сѣтяхъ, иногда же въ приборѣ, который рѣжетъ въ куски попавшагося (бретонск. ск. Sébillot) или сноситъ ему голову (ливорн. ск. Prato), иногда въ глубокой ямѣ, обыкновенно покрытой вѣтками, чаще же всего въ котлѣ, бочкѣ или вообще сосудѣ смолы или какой-нибудь другой вязкой или кипящей жидкости (см. массу параллелей у Prato pp. 26—27). Ловушка эта устраивается обыкновенно не у сосудовъ съ золотомъ, какъ у Геродота, а у тайнаго хода воровъ, который находятъ различнымъ образомъ: то разводятъ внутри огонь изъ сырого горючаго матеріала и, закрывъ дверь, по выходящему наружу дыму находятъ щель („Dolopathus", „Chevalier Berinus" и т. д., см. Prato p. 27); то обносятъ кругомъ стѣны огонь, а помѣщенные внутри слѣдятъ, откуда проникаетъ свѣтъ (кипрск. ск. Σακελλάριος'а и др., см. Prato p. 27—8). Эти тонкіе совѣты даетъ царю нерѣдко находящійся на его иждивеніи старый, обыкновенно слѣпой воръ, который и въ дальнѣйшемъ руководитъ поисками (Dolopathos, сказки у Zingerle и у Wolf'а, см. Prato p. 28—9). Введеніе стараго, помогающаго царю вора—мысль весьма счастливая, вносящая много драматизма въ дѣйствіе. Появленіе этой фигуры подготовили еще древніе греки,—уже Хараксъ въ своемъ изводѣ сказанія объ Агамедѣ въ противовѣсъ послѣднему рисуетъ наряду съ царемъ Авгіемъ хитроумнаго Дедала,—и странно, что Прато не замѣтилъ этой аналогіи. Жертвой хитрости становится обыкновенно старшій воръ; нерѣдко мотивировано это тѣмъ, что младшій, какъ бы предчувствуя опасность, совѣтуетъ товарищу идти первымъ (Аѳан. II 219 h., польск. ск. Chełchowski). Случается, что воръ, желая высвободить попавшагося, отрываетъ ему голову (кипр. ред. Σακελλάριος'а и сирійск. Eug. Grym'а); обыкновенно однако онъ дѣлаетъ это сознательно, съ его или безъ его согласія...

Обезглавленное тѣло попавшаго въ западню вора вездѣ оказывается выставленнымъ публично,—надѣются по случайнымъ проявленіямъ скорби узнать преступника (2-ой мотивъ). Тѣло это или вздернуто на висѣлицу, охраняемую крѣпкой стражей, или возится по всему городу. Въ обоихъ случаяхъ воръ, не будучи въ состояніи удержать самого себя или матери (жены, тетки) покойнаго отъ бурныхъ проявленій скорби, умѣетъ все же выпутаться изъ бѣды: то онъ наноситъ себѣ рану въ руку, то толкаетъ малолѣтняго сына въ огонь, то бьетъ посуду въ домѣ, то колотитъ женщину, то совѣтуетъ ей разбить поблизости тѣла сосудъ съ какимъ-нибудь питьемъ или ѣдой и плакать вдоволь, то, наконецъ, самъ дѣлаетъ это. Во всѣхъ этихъ случаяхъ плачъ и крики, имѣя раціональное истолкованіе, не возбуждаютъ подозрѣній (см. Prato pp. 29—31). Такъ какъ подобная увертка, сохраненная всѣми почти пересказами, какъ бы ожидается по смыслу Геродотова сказанія, гдѣ царь приказываетъ стражамъ слѣдить, не станетъ-ли кто плакать или сѣтовать, то въ отсутствіи ея въ египетской версіи позволительно усматривать искаженіе исконной формы, вызванное, быть можетъ, неточностью Геродотовой передачи (Веселовскій Ж. М. Н. П. 1882. Ноябрь, въ рецензіи труда Prato). Похищеніе тѣла, если разсказъ не обрывается на первомъ мотивѣ, какъ въ греческихъ версіяхъ, тоже фигурируетъ неизмѣнно во всѣхъ пересказахъ. Если въ большинствѣ случаевъ оно достигается, какъ у Геродота, напоеніемъ стражей (особенно близко къ нему примыкаютъ нѣмецкая редакція у Zingerle и двѣ бретонскихъ у Luzel'а), то въ остальныхъ воръ прибѣгаетъ къ различнымъ пріемамъ: то онъ пугаетъ стражей, играя роль чорта съ его адской свитой (итальян. „Pecorone", 2 сицилійск. G. Pitrè), то, пользуясь тѣмъ, что стражи по одну сторону висѣлицы были въ черномъ, по другую — въ бѣломъ платьѣ, выкрашиваетъ себя съ одной стороны въ черный, съ другой—въ бѣлый цвѣтъ и незамѣтно достигаетъ висѣлицы („Pecorone", см. Prato pp. 36—7), то съ бою беретъ тѣло („Chevalier Berinus"). Въ первомъ случаѣ воръ не забываетъ поглумиться надъ проведенными стражами, переодѣвая ихъ либо монахами (см. Prato p. 34), либо какъ нибудь иначе (нѣмец. ред. у Pröhle); бритье же бородъ солдатамъ, о которомъ упоминаетъ Геродотъ, перешло въ другое мѣсто разсказа, получая значеніе своего рода военной хитрости.—Въ большинствѣ пересказовъ, послѣ неудачи послѣдняго плана, царь не сразу рѣшается рискнуть честью своей дочери, и въ изображеніи новыхъ средствъ, придумываемыхъ царемъ для поимки вора, народное воображеніе проявляетъ большое разнообразіе. Въ нѣкоторыхъ версіяхъ царь приказываетъ насыпать на площади

груду золота, въ надеждѣ соблазнить вора. Воръ, намазываетъ подошвы клеемъ, отправляется на площадь и незамѣтно похищаетъ много монетъ (тюрск. редак. Radloff'а, сирійская—Eug. Prym'а, кипрская Σακελλάριος'а). На ряду съ грудой золота является иногда бочка водки. Воръ, явившись за деньгами, дѣйствительно напивается допьяна, чѣмъ пользуются надзиравшіе за нимъ стражи, чтобъ сбрить ему половину бороды. Въ отсутствіи стражей, побѣжавшихъ съ докладомъ о поимкѣ, воръ просыпается и, замѣтивъ въ себѣ перемѣну, всѣмъ встрѣчнымъ сбриваетъ половину бороды, такъ что узнать его невозможно (Аѳан. II № 219 h; Веселовскій: „Шибарша" въ „Ск. о Грозн."). Вмѣсто груды золота является разъ королевская корона, которую, впрочемъ, воръ уноситъ съ помощью шапки-невидимки (бретонская редакція Sébillot). Иногда по всему городу дается приказаніе продавать мясо по весьма высокой цѣнѣ въ томъ расчетѣ, что одинъ лишь воръ, обладающій массой денегъ, за нимъ явится. Воръ, дѣйствительно, покупаетъ мясо, и надзирающая за нимъ стража отмѣчаетъ знакомъ двери дома, гдѣ онъ скрылся. Воръ кладетъ тотъ же значекъ на прочихъ домахъ (ливорнск. редак. Прато p. 1—3). Чаще всего въ видѣ приманки для вора водятъ по городу какое-нибудь рѣдкостное животное: верблюда съ грузомъ дорогихъ товаровъ или безъ него (тюрск., кипрск. редакціи), козла съ дорогими каменьями на рогахъ (русск. редакція у Веселовскаго), оленя съ золотыми рогами (нѣмецк. редакція у Zingerle) и т. д. Съ помощью разнаго рода хитростей (напоенія сторожей, шапки-невидимки и т. п.) воръ, не демаскируя себя, крадетъ животное. Особенно интересныя выдумки принадлежатъ герою русской сказки о Грозномъ. Набравъ въ корзину птицъ, онъ отправляется на встрѣчу стражамъ царскаго козла. Сказавъ, что онъ везетъ царю заморскихъ птицъ, онъ возбуждаетъ любопытство стражей. Они разбиваютъ корзину, и птицы разлетаются; они давай ихъ ловить, а воръ тѣмъ временемъ исчезъ вмѣстѣ съ козломъ.—Послѣ крушенія этого плана царь разсылаетъ по городу извѣстное число нищихъ, иногда старухъ, которые прося милостыню, должны смотрѣть, не варится-ли гдѣ-нибудь мясо похищенныхъ животныхъ. Имъ, дѣйствительно, удается въ отсутствіе вора получить отъ его родственниковъ кусокъ мяса, жира или какую-нибудь иную часть животнаго (рога), но воръ, встрѣчая ихъ при выходѣ, заманиваетъ обѣщаніями во внутренность дома и убиваетъ („Pecorone", русск. ск. „о Шибаршѣ"). Отмѣтки, буде онѣ уже сдѣланы на дверяхъ, получаютъ всѣ сосѣдніе дома (см. Prato. p. 41).

Только теперь слѣдуетъ обыкновенно эпизодъ съ дѣвушкой (3 мотивъ). Въ западныхъ пересказахъ дѣло чаще всего представляется такъ, что владѣтельное лицо даетъ пиръ, послѣ котораго гостей кладутъ спать въ комнатѣ, смежной съ опочивальней его дочери: предполагается, что у одного вора хватитъ смѣлости посѣтить дѣвушку, для чего дается ей распоряженіе краской, бритьемъ или остриженіемъ части волосъ отмѣтить всякаго, кто бы къ ней ни приблизился. Предположеніе оправдывается; но воръ, понявъ, что надъ нимъ творятъ, то же самое продѣлываетъ надъ всѣми спящими, такъ что отличить смѣльчака нѣтъ возможности (см. Prato p. 41). Мотивъ этотъ, по своей драстичности, рано подвергся смягченію. Въ одной версіи дѣвушка должна отмѣтить того, кто осмѣлится съ ней танцовать (шотланд. ск. Campbell.). Въ иной, наконецъ, изъ всего этого мотива остался лишь балъ, и стражи, видѣвшіе вора раньше, должны его отмѣтить при входѣ во дворецъ (ливорнск. ред. Прато). Въ современныхъ устныхъ пересказахъ проституированіе дѣвушки встрѣчается на Западѣ уже довольно рѣдко (1-ая бретонск. ред. Sébillot). За то оно до сихъ поръ удерживается въ первоначальной формѣ въ восточныхъ пересказахъ, такъ что прогресса въ этическихъ воззрѣніяхъ здѣсь вовсе не замѣтно. Такъ, напримѣръ, если въ разсказѣ Сомадевы (XII в.) царь приказываетъ дочери своей, помѣщенной въ видѣ приманки на островкѣ, по первому приближенію къ ней незнакомца звать стражу (Schiefner „Mél. asiat" VI 161—85), то въ современной сибирской сказкѣ князь помѣщаетъ свою дочь прямо на дорогѣ, гдѣ она должна отдаться вору, чтобъ затѣмъ незамѣтно отрѣзать ему правый усъ (Radloff l. c.; также мингрельск. вар. у Цагарели). Съ разсмотрѣннымъ мотивомъ у Геродота тѣснѣйшимъ образомъ связанъ эпизодъ отрѣзанной руки. Этого эпизода не встрѣчаемъ ни въ средневѣковыхъ, ни въ современныхъ западныхъ редакціяхъ, и онъ сохранился лишь въ устной традиціи Востока. Если, такимъ образомъ, одна часть нашего сказанія оказывается вполнѣ оріентальной, то нужно, по моему, имѣть весьма вѣскіе доводы, чтобъ для другой части его искать иного источника. Аргументомъ этимъ какъ-то не воспользовался Прато, хоть онъ естественно вытекаетъ изъ его труда. Въ вышепоименованной сибирской новеллѣ дѣвушка, на вторую ночь оставленная на дорогѣ, вторично принимаетъ вора; когда же онъ хочетъ уйти, она хватаетъ его за руку, но тотъ подставляетъ ей заблаговременно заготовленную руку мертвеца и бѣжитъ. Явившіеся на зовъ княжны слуги предполагаютъ, что воръ самъ от-

рѣзалъ себѣ руку, за которую былъ схваченъ, и напрасно ищутъ человѣка съ одной рукой. Равнымъ образомъ въ кипрской новеллѣ король провозглашаетъ, что кто чистосердечно сознается предъ его дочерью въ своихъ преступленіяхъ, тотъ получитъ ея руку и вмѣстѣ съ ней престолъ въ наслѣдство. Воръ идетъ на кладбище, отсѣкаетъ одному мертвецу руку и, спрятавъ ее подъ плащъ, отправляется ночью къ принцессѣ. Лишь только услышала она признаніе, какъ, схвативъ его за руку, громко закричала: „На помощь! я держу руку вора!" Но когда внесли свѣточь, оказалось, что она держитъ руку мертвеца. Тутъ царь подъ клятвой объявилъ вору прощеніе и явившагося женилъ на дочери. Кипрскій разсказъ единственный, сохранившій черту сознанія вора въ своихъ преступленіяхъ,—черту, которую мы видѣли еще у Геродота. Это даетъ ему въ ряду прочихъ пересказовъ особенную важность. Продѣлка съ рукой мертвеца встрѣчается еще въ одной тюркской повѣстенкѣ, относящейся впрочемъ къ другой темѣ (Radloff III S. 332—343: „Eschigäldi").—герой здѣсь на собственный рискъ отправляется къ дочери хана.—Нѣкоторыя версіи развиваютъ далѣе естественныя послѣдствія приключенія съ дѣвушкой, заставляя ее родить отъ вора сына. Едва ребенокъ выросъ изъ пеленокъ, дѣдъ его даетъ пиръ, къ которому приглашаетъ все мужское населеніе страны: иногда, чтобъ никто не убѣжалъ, крѣпкой стѣной обносится площадь, служащая мѣстомъ собранія (шотланд. ред. Campbell, тибетск. Шифнера: Kandjur). Когда всѣ на лицо, выводятъ ребенка, который долженъ указать вора, подавая ему вѣнокъ цвѣтовъ (тибетск. ред.), яблоко (шотланд. Campbell), чашу вина (мингрельск. Цагарелли) и т. п. Голосъ крови позволяетъ ему дѣйствительно узнать отца. Послѣдній или прямо открывается и получаетъ прощеніе и руку принцессы (тибетск.), или, прежде чѣмъ открыться, еще разъ показываетъ, что могъ бы съ успѣхомъ вести борьбу дальше. Онъ или отпугиваетъ приближающагося ребенка, показывая ему, незамѣтно для другихъ, захваченную съ собой сову, такъ что ребенокъ всякій разъ съ плачемъ бѣжитъ назадъ (мингрельск. ред.), или даетъ игрушку подошедшему къ нему дитяти, такъ что зрителямъ кажется, что они присутствуютъ при простомъ обмѣнѣ (Dolopathos, шотландск. ред.).—На этомъ и завершается развитіе даннаго разсказа за его многовѣковую жизнь. Настоящій очеркъ далекъ, конечно, отъ полноты и детальности, но я не считалъ себя въ правѣ утомлять читателя неизбѣжными повтореніями, не давая ему въ замѣнъ научной исторіи разсказа.

Сказаніе наше, какъ мы уже раньше упомянули, извѣстно было и въ собственной Греціи, правда въ фрагментарной, обнимающей лишь первый изъ составныхъ мотивовъ формѣ, но за то въ двухъ изводахъ. По первому изъ нихъ, сообщенному намъ писателемъ III в. Павзаніемъ (IX 37, 4), братья Трофоній и Агамедъ, *сыновья Орхоменскаго царя Эргина*, знаменитые архитекторы, строятъ сокровищницу сосѣднему *царю Гиріею* и съ помощью вынимающагося изъ стѣны камня его обворовываютъ; но вотъ Агамедъ попался въ сѣть или иную поставленную царемъ ловушку (πάγαις ἤ τι ἄλλο): Трофоній по *собственному* побужденію отрѣзываетъ ему голову, чтобъ, подвергнутый пыткѣ, онъ не назвалъ соучастника. Бѣжавшаго въ Лебадаю пожираетъ земля.—По изводу, сохраненному въ схоліахъ къ Аристофану (Nub. 508) и принадлежащему пергамскому жрецу Хараксу, который жилъ послѣ Нерона, но еще до Павзанія, Агамедъ, *правитель аркадскаго Стимфала*, съ Трофоніемъ, представляемымъ здѣсь незаконнымъ сыномъ жены его Эпикасты, и съ собственнымъ отъ нея сыномъ Керкіономъ, построили казнохранилище *Элидскому царю Авгію* и, пользуясь той же хитростью, уносятъ сокровища. Когда же Агамедъ погибъ, попавъ въ разставленныя, по совѣту Дедала, сѣти, Трофоній отсѣкъ у трупа голову и съ Керкіономъ бѣжалъ въ Орхоменъ. Когда Авгій, подстрекаемый Дедаломъ, и тамъ ихъ преслѣдовалъ, Керкіонъ перешелъ въ Аѳины, Трофоній въ Лебадаю, гдѣ жилъ до смерти въ пещерѣ.

Вопросъ о томъ, являются ли греческія сказанія заимствованіемъ изъ Египта или, наоборотъ, египетское заимствованіемъ изъ Греціи, равно какъ соединенный съ нимъ непосредственно вопросъ о сравнительной древности и взаимномъ отношеніи обѣихъ греческихъ версій, уже давно разрабатывается наукой. До послѣдняго времени большинство ученыхъ, увлеченное авторитетомъ К. О. Мюллера, высказывалось за первенство греческаго сказанія. Послѣдній въ своей „Исторіи греческихъ племенъ“ (Gesch. der hellen. Stämme I p. 98—101) предполагаетъ, что сказаніе это орхоменскими миніями, основавшими въ Трифиліи колонію (Strabo VIII 347), перенесено было въ Пелопоннесъ и тамъ пріурочено къ сокровищницѣ знаменитаго своимъ богатствомъ Авгія; что затѣмъ въ VII ст. греческими наемниками, которыхъ Псамметихъ увелъ во внутренность Египта для обученія молодыхъ египтянъ греческому языку (Her. II 154), оно было введено въ кругъ мѣстныхъ преданій, гдѣ оно націонализовалось такъ полно, что двѣсти лѣтъ спустя Геродотъ простодушно принялъ его за продуктъ египетскаго творчества. Противъ этого-то положенія К. О. Миллера самымъ рѣшительнымъ образомъ выступаетъ въ блестящемъ трудѣ объ Эвгаммоновой Телегоніи молодой голландскій ученый J. Vürtheim (Mnemosyne 1901. t. 29, pp. 23—58). Прежде всего онъ отмѣчаетъ неразрѣшимыя трудности, возникающія при допущеніи перехода сказанія изъ Орхомена въ Трифилію. Трофоній и Агамедъ, о которыхъ повѣствуетъ пелопонезское сказаніе, какъ мы видимъ изъ извлеченія, вовсе не миніи. Какъ можно объяснить, что миніи своего героя Агамеда отожествили съ царемъ Стимфала, чуждаго имъ, далекаго города Аркадіи, а своего Трофонія—съ его пасынкомъ, темнаго происхожденія юношей? Какъ могло льстить національному ихъ самолюбію, что эти аркадяне обманываютъ царя элейцевъ?—Затѣмъ онъ указываетъ на то, что греческіе наемники Псамметиха никоимъ образомъ не могли исполнить навязываемой имъ Мюллеромъ роли: это, по словамъ Геродота, были іоняне и карійцы, которымъ едва-ли могли быть извѣстны мѣстныя преданія к. н. внутренняго города Аркадіи.—Покончивъ, такимъ образомъ, съ Мюллеромъ, Vürtheim переходитъ къ другимъ ученымъ, которые, вмѣстѣ съ геніальнымъ нѣмецкимъ эллинистомъ выводя сказаніе изъ Орхомена, указывали иные пути его перехода въ Египетъ (Мантинея),—къ Своронософу и Студничкѣ, и мѣтко доказываетъ всю призрачность ихъ аргументаціи, основанной на недоразумѣніи: ошибочное истолкованіе Свороносомъ отрывка Прокловой „Хрестоматіи“ Студничка примѣнилъ къ объясненію одной рѣдкой мантинейской монеты и на этомъ объясненіи, въ свою очередь, построилъ выводъ о переходѣ сказанія нашего черезъ Мантинею въ Кирену. Желающихъ ближе познакомиться съ даннымъ вопросомъ отсылаемъ къ стр. 33—38 статьи Vürtheim'а. Пробившись сквозь чащу всѣхъ этихъ предположеній и гипотезъ, скорѣе запутавшихъ, чѣмъ выяснившихъ дѣло, Vürtheim приступаетъ къ обоснованію своего собственнаго взгляда на происхожденіе даннаго сказанія, при чемъ онъ возвращается къ тому, что, руководимый вѣрнымъ чутьемъ, предугадалъ еще Buttman (Mythologus II 228). Единственно возможнымъ представляется Vürtheim'у допустить переходъ сказанія изъ Египта въ Грецію. Такъ какъ сказаніе о воровствѣ въ сокровищницѣ Авгія, какъ видно изъ краткаго намека Прокловой „Хрестоматіи“, было обработано уже Эвгаммономъ въ Телегоніи, то естественнѣе всего предположить, что имъ оно и введено въ греческую литературу: Эвгаммонъ, полугрекъ—полуафриканецъ, гражданинъ Кирены, основанной миніями на перепутьи межъ греческимъ и восточнымъ міромъ,—личность, дѣйствительно, самая подходящая для того, чтобъ египетское сказаніе перенести на героевъ

греческихъ, перенести въ греческую обстановку. Какъ мнiю, ему сейчасъ же должны были вспомниться имена славныхъ зодчихъ Трофонiя и Агамеда, лишь только онъ сталъ искать именъ для воровъ-архитекторовъ; какъ поэту сравнительно позднему, ему не трудно было превратить Трофонiя въ „υἱὸς σκότιος“ жены Агамеда; стимфальскимъ царемъ послѣднiй сталъ оттого, что имя Агамедъ, дѣйствительно, числилось въ ряду царей Стимфала, и въ жертву ему обреченъ элидскiй Авгiй, какъ единственный легендарный царь Грецiи, могущiй соперничать богатствомъ съ египетскимъ Рампсинитомъ (p. 39—40).—Это сказанiе вмѣстѣ со всей Телегонiей пользовалось въ Грецiи весьма умѣренной извѣстностью, и лишь нѣкiй Каллиппъ беотянинъ перенесъ его на царя Гирiея (Robert, Comm. Momms. 145, по Vurtheim p. 41). Къ этому-то Каллиппу восходитъ сообщенiе Павзанiя, какъ къ „Телегонiи“ Эвгаммона—сообщенiе Харакса.

Vürtheim даже не пытается рѣшать, является ли Геродотово сказанiе исконнымъ египетскимъ продуктомъ, или оно занесено туда извнѣ; для него важно лишь доказать, что эллинскiя сказанiя возникли подъ влiянiемъ египетскихъ, и онъ проводитъ свою мысль вполнѣ успѣшно. Повидимому, однако, сказанiе это уже въ значительной древности было извѣстно не въ одномъ только Египтѣ. Это доказывается однимъ отрывкомъ того же Геродота (II 150), на который не обращено до сихъ поръ должнаго вниманiя. Осматривая въ Египтѣ вырытое фараономъ Мэрисомъ искусственное озеро и не видя нигдѣ слѣдовъ добытой земли, Геродотъ узнаетъ, что она брошена въ рѣку и унесена теченiемъ. Тутъ вспоминается ему слышанный гдѣ-то разсказъ:

„Огромныя сокровища Сарданапала, сына Нина, хранимыя въ подземномъ склепѣ, задумали украсть воры. И вотъ, они отъ собственнаго дома хитро повели подкопъ подъ царскiй дворецъ, выкапываемую землю каждую ночь бросали въ рѣку и, наконецъ, достигли того, чего хотѣли“. Разсказъ этотъ весьма кратокъ, такъ какъ для Геродота важенъ не онъ самъ, а упоминаемая въ немъ деталь; но все же, на мой взглядъ, онъ дѣлаетъ вѣроятнымъ существованiе даннаго мотива на почвѣ древняго Вавилона.

Чтобъ покончить съ научной разработкой даннаго вопроса, намъ надо сказать нѣсколько словъ о попыткѣ связать нашъ мотивъ съ религiозными преданiями древнихъ арiевъ и истолковать миѳологически все содержанiе его. Попытка эта принадлежитъ итальянскому ученому Анджело де Губернатисъ, который въ своей „Storia della novellina popolare“ (Milano 1883) посвящаетъ цѣлую

главу (pp. 89—117) нашему сказанiю. Исходя изъ яко бы общеизвѣстнаго факта, что „солнечные герои“ обыкновенно выводятся миѳомъ невзрачными, непримѣтными и даже увѣчными, а затѣмъ разомъ у нихъ является мощь, красота и геройство, де Губернатисъ сближаетъ сказку о всегда побѣдоносномъ ворѣ съ сказкой о (принимаемомъ за такого солнечнаго героя) дурнѣ, разсматривая первую какъ дальнѣйшее логическое развитiе второй. Это отожествленiе вора съ солнечнымъ героемъ, а владѣльца сокровища съ злымъ демономъ ночи и мрака, держащимъ въ заключенiи похищенное сокровище—солнце, даетъ де Губернатису возможность объяснить то поразительное сочувствiе, которымъ даритъ вора народное преданiе всѣхъ географическихъ широтъ: это, по существу, *добрый* воръ, который борется за *правое* дѣло, отымая у врага *награбленное* добро. Такъ богъ Индра въ Ригведѣ, узнавъ, гдѣ скрыты похищенныя сокровища, коровы, невѣста, „отваливаетъ камень“ („fece muovere la pietra“ p. 117), проникаетъ въ пещеру, разгоняетъ стражей и въ упоенiи побѣды привѣтствуетъ невѣсту. Въ своихъ поискахъ за родиной нашей сказки дошедши до границъ Индiи, представляющей по его мнѣнiю „миѳы самые ясные и прозрачные“ [1]), де Губернатисъ положительно утверждаетъ, что „ведiйскiе гимны... требуютъ возведенiя сказки къ миѳическому источнику“ [2]). Онъ не рѣшается лишь сказать, „составляетъ-ли основной миѳъ частное достоянiе нашей расы, или же онъ былъ общимъ еще въ то время, когда египтяне, семиты, туранцы и арiи жили вмѣстѣ“; но, разумѣется, не допускаетъ даже возможности сложенiя данной сказки внѣ миѳа.

Горячее убѣжденiе, съ которымъ де-Губернатисъ развиваетъ свои взгляды, аподиктичность и увѣренность его тона не могутъ, конечно, не подкупать читателя. Съ другой стороны, крайняя смѣлость сближенiй, поразительная поспѣшность его выводовъ едва ли вызовутъ одобренiе изслѣдователей, привыкшихъ къ осмотрительному взвѣшиванiю каждаго положенiя.—Сближенiе сказочнаго дурня съ воромъ не имѣетъ прочнаго обоснованiя въ данныхъ фольклора. Приводимая де-Губернатисомъ итальянская сказка о дурнѣ, который путемъ усердной, долго безуспѣшной практики подъ руководствомъ вора сталъ настоящимъ мастеромъ (p. 92—93), стоитъ совершенно одиноко; нашъ воръ, напротивъ, съ самаго, какъ мы видѣли,

---

[1]) Noi ricorriamo ora all'India, perche essa ci offre i miti piu luminosi e transparenti... p. 115.

[2]) I suoi inni vedici... richiamano la novellina alla sua fonte mitica... ibid.

дѣтства обнаруживаетъ необычайныя хитрость и проворство. Сказки, гдѣ прогнанный матерью дурень, взобравшись на дерево, невидимо присутствуетъ при дѣлежѣ ворами добычи и, перепугавъ ихъ брошеннымъ сверху к. п. предметомъ, захватываетъ ихъ добро, на которыя ссылается итальянскій ученый, не имѣютъ ровно никакого отношенія къ *нашему* сказанію. Немного читателей повѣритъ де-Губернатису, что корень той симпатіи, которой народъ окружаетъ личность вора, кроется въ роли солнечнаго героя, въ какой онъ якобы является первоначально: какъ будто не проще объяснить эту симпатію тѣмъ невольнымъ одобреніемъ, которое всегда достается на долю тѣхъ сильныхъ, самоувѣренныхъ характеровъ, которые смѣло полагаютъ свое личное благо выше требованій установившейся морали. Если теперь еще читающая публика можетъ восторгаться „цѣльностью" иныхъ изъ героевъ новѣйшей беллетристики, то еще большимъ успѣхомъ долженъ былъ пользоваться поэтъ, задумавшій нашу сказку, въ то отдаленное время, когда основныя понятія собственности только вырабатывались. Не Шиллеръ первый открылъ поэзію разбойничества,—уже въ древности она имѣла представителей въ лицѣ Геліодора и другихъ греческихъ романистовъ, и жаль, что де-Губернатисъ, которому эти факты не совсѣмъ-то неизвѣстны (р. 93), не приписываетъ надлежащаго значенія тому обаянію, которое производятъ на человѣка эти свободныя, собственнымъ умомъ и мощью держащіяся личности. Приводимыя де-Губернатисомъ параллели, изъ которыхъ мы привели *самую близкую*, представляютъ съ нашей новеллой сходство самое общее и являются параллелями лишь постольку, поскольку онѣ говорятъ о похищеніи скрытаго добра, и ничто насъ не заставляетъ привести ихъ въ преемственную съ нею связь. Противъ миѳическаго источника новеллы говоритъ, наконецъ, то, что она цѣликомъ построена на человѣческихъ страстяхъ и инстинктахъ, и въ извѣстныхъ намъ ея формахъ элементъ чудесности не играетъ никакой роли. Если же иногда, крайне впрочемъ рѣдко, въ рукахъ вора оказываются орудія въ родѣ шапки-невидимки (бретонск. сказ. изъ сборн. Sébillot), магическаго заклинанія (индійская сказка Сомадевы) и говорящаго осла (сирійская изъ сбор. Eug. Prym'a и Alb. Socin'a),—мы исчерпали всѣ случаи изъ собраннаго до сихъ поръ матеріала,—то они, затемняя основную идею сказки, состоящую въ томъ, чтобъ показать побѣдоносную борьбу одинокаго человѣка съ могущественнымъ властителемъ, лишь вредятъ художественнымъ цѣлямъ произведенія.

До сихъ поръ мы возражали противъ *отдѣльныхъ* положеній де-Губернатиса; но еще болѣе рѣшительный отпоръ заслуживаетъ *руководящая мысль* всѣхъ его выводовъ. Желаніе вывести всю совокупность народныхъ сказаній изъ миѳовъ доисторическихъ аріевъ, обрекающее народное преданіе всѣхъ вѣковъ и народовъ на вѣчное пережевываніе однихъ и тѣхъ же унаслѣдованныхъ мотивовъ и образовъ, является своего рода „testimonium paupertatis", выданнымъ человѣческому воображенію, и не могущимъ не оскорблять человѣческаго достоинства. Достаточно открыть любой изъ сборниковъ народныхъ сказаній, чтобъ убѣдиться не только въ вѣчной жизни извѣстныхъ традиціонныхъ созданій, но и—о чемъ совершенно забываетъ де Губернатисъ—въ постоянной *творческой* работѣ народнаго духа. Это творчество проявляется не только въ созданіи новыхъ группировокъ изъ унаслѣдованныхъ мотивовъ, не только въ совершенно новомъ, оригинальномъ развитіи отдѣльныхъ въ нихъ мотивовъ, но и въ обогащеніи народной традиціи неизвѣстными раньше концепціями. Опущеніе изъ вида этой творческой потребности человѣческаго духа,—потребности на столько сильной, что мы не въ состояніи передать фактовъ дѣйствительной жизни, не влагая въ нихъ чего-нибудь своего, личнаго, индивидуальнаго, въ логическомъ-ли сплетеніи ихъ въ цѣпь причинъ и слѣдствій, въ художественномъ-ли ихъ распредѣленіи въ цѣляхъ конечнаго эффекта,—опущеніе это, повторяемъ, и составляетъ основное заблужденіе теоріи де-Губернатиса и С°. Мы не говоримъ уже о томъ, что оперировать при подобныхъ условіяхъ мелкими деталями сказокъ и строить на нихъ цѣлые выводы—излюбленный пріемъ де-Губернатиса—является въ высшей степени рискованнымъ [1]). Послѣ всего выше сказаннаго за трудомъ де-Губернатиса останется развѣ значеніе историческое, значеніе отрицательное, какъ за предостерегающимъ примѣромъ крупнаго таланта и широкой эрудиціи, безплодно растраченныхъ въ служеніи ложной, односторонней теоріи.

Въ заключеніе намъ остается сообщить польскую параллель къ исторіи Рампсинита, на которую не указалъ до сихъ поръ никто [2]).

[1]) Приведемъ одинъ примѣръ. Золото, роняемое изъ подъ-хвоста чудесной лошадью, является, по его мнѣнію, образомъ... выпускаемой изъ заключенія зари (см. р. 101: „giunto il matino... gli esce... dalla coda oro, ossia l'aurora"). Risum teneatis, lectores!

[2]) Желающихъ познакомиться съ неизвѣстной Прато мингрельской параллелью нашего сказанія мы отсылаемъ, вслѣдъ за проф. Владимировымъ указавшимъ на нее впервые, къ „Мингрельскимъ Этюдамъ" Цагарели, гдѣ она помѣщена подъ № 7.

Помѣщена она въ сборникѣ Станислава Хелховскаго, составляющемъ 3-ій томъ библіотеки „Вислы" (Powieści i opowiadania ludowe z okolic Przasnysza. Warszawa 1889), подъ заглавіемъ „o pięknym Janie". Приводимъ ее въ извлеченіи.

Юноша, называемый „прекраснымъ Яномъ", пристаетъ къ разбойникамъ. Убивъ человѣка, онъ страдаетъ угрызеніями совѣсти. По совѣту разбойниковъ, онъ идетъ ночью на могилу жертвы и слышитъ тамъ разговоръ. Голосъ изъ могилы проситъ Бога наказать убійцу. Богъ обѣщаетъ это, но лишь по истеченіи семи лѣтъ. Думая, что спустя семь лѣтъ можно будетъ убѣжать куда-нибудь дальше, Янъ остается пока у разбойниковъ. Разъ, въ ихъ отсутствіи набравъ разныхъ снадобій, отворяющихъ замки („wszystkich maściów od zamków"), онъ бѣжитъ въ городъ. Поступивъ на службу къ одному старику, онъ подговариваетъ его идти съ нимъ воровать „въ кассу". Дѣло въ началѣ идетъ успѣшно. Но вотъ чиновники приказываютъ „у кассы" выкопать яму и наполнить ее смолой. Старикъ, которому Янъ предлагаетъ идти первымъ, самъ обѣщая сторожить, вязнетъ въ смолѣ. Янъ закидываетъ ему на голову петлю и, приподнявъ его, обрѣзавъ ему носъ и уши и вырвавъ глаза, бросаетъ обратно въ яму. На другой день находятъ тѣло, но узнать его не могутъ. Янъ идетъ опять воровать, на этотъ разъ одинъ. „Воровской водкой" („złodziejska wódka") онъ напаиваетъ сторожей, во время ихъ сна проникаетъ въ кассу и, набравъ денегъ, уходитъ. Дорогой онъ спрашиваетъ у шинкарки, что слышно. Шинкарка разсказываетъ о воровствахъ въ кассѣ. Янъ даетъ совѣтъ изловить находящихся въ лѣсу 12 разбойниковъ, какъ виновниковъ кражи. Узнаетъ объ этомъ король и приказываетъ устроить облаву. 11-ть разбойниковъ повѣсили, а 12-ый, атаманъ, былъ ослѣпленъ и долженъ поворачивать вертела на королевской кухнѣ. Разбои все же не прекращаются. Слѣпой атаманъ догадывается, что это продѣлка Яна. Чтобъ поймать его, онъ предлагаетъ королю устроить балъ и, пригласивъ всѣхъ отъ мала до велика, давать яства на золотѣ и серебрѣ: кто уворуетъ ложку, тотъ, навѣрное, Янъ. Король слѣдуетъ совѣту, и, дѣйствительно, не хватаетъ ложки. Когда стали обыскивать гостей, Янъ, прежде чѣмъ до него дошла очередь, сунулъ ложку въ капюшонъ бернардину, и при немъ ничего не нашли. Слѣпецъ предлагаетъ устроить второй балъ, гостей задержать на ночлегъ, а королевну положить спать въ смежной комнатѣ. Тому, кто къ ней явится, она должна сдѣлать мѣломъ на челѣ крестъ, и это, навѣрное, будетъ Янъ. Янъ, дѣйствительно, идетъ къ королевнѣ; но почувствовавъ, что его отмѣтили, онъ удаляется и такую же мѣтку кладетъ на

всѣхъ гостей. Планъ слѣпца опять не удался. Онъ требуетъ, чтобъ король въ третій разъ далъ балъ, а у дверей спальни королевны приказалъ выкопать яму и наполнить ее смолой: въ нее ужъ вѣрно попадетъ Янъ. И въ самомъ дѣлѣ, Янъ вязнетъ въ смолѣ; но, не потерявшись, онъ подымаетъ крикъ: „Пожаръ! пожаръ!" Всѣ бросаются въ комнату королевны и попадаютъ въ яму, а Янъ по ихъ спинамъ и головамъ выбирается наружу и убѣгаетъ. Ему стало жалко повѣшенныхъ разбойниковъ. И вотъ, накупивъ бернардинскихъ рясъ и крѣпкой, крѣпкой водки и нагрузивъ все это на телѣгу, онъ заѣзжаетъ въ трясину неподалеку отъ висѣлицы. На крики его о помощи сбѣгаются сторожа и извлекаютъ тѣлегу изъ болота. Въ благодарность Янъ угощаетъ ихъ водкой, отъ которой всѣ засыпаютъ. Янъ снимаетъ съ висѣлицы тѣла и, одѣвъ ихъ въ привезенныя рясы, прилично хоронитъ. Послѣ этого онъ проникаетъ во дворецъ и пишетъ на внутренней сторонѣ стола, что если королевна родитъ дитя, то онъ его отецъ. Дѣйствительно, у нея родился сынъ. На 3-емъ году жизни онъ залѣзъ подъ столъ и обратилъ вниманіе матери на надпись. „Королевна прочла, и только тогда нашли Яна и женили его на королевнѣ, а того стараго разбойника кормили до смерти".

Всякій чувствуетъ, что новелла наша является здѣсь въ формѣ, сильно извращенной. Легендарное введеніе къ концу новеллы совершенно забыто, и мы не знаемъ, постигло-ли вора предсказанное возмездіе, или нѣтъ. Въ первомъ мотивѣ, въ противоположность всѣмъ извѣстнымъ мнѣ пересказамъ, воръ не отрѣзываетъ головы попавшемуся товарищу, а лишь обезображиваетъ ее до неузнаваемости. Второй мотивъ, похищеніе выставленнаго публично тѣла погибшаго, отсутствуетъ здѣсь совершенно или, лучше сказать, является послѣ 3-го мотива (сцена въ спальнѣ) самымъ неожиданнымъ образомъ перенесеннымъ на перевѣшанныхъ разбойниковъ, о погребеніи которыхъ вдругъ начинаетъ пецись ихъ убійца. Мѣсто же второго мотива замѣняетъ здѣсь новое обворованіе кассы, съ помощью крѣпкой водки, въ экономіи сказки совершенно напрасное.—Моментъ переодѣванія, замѣнившій, какъ мы видѣли изъ предыдущаго, болѣе древнюю черту бритья бороды, изъ глумленія надъ противникомъ превратился здѣсь въ совершенно ненужную деталь: не стражей, а похищенныя тѣла переодѣваетъ воръ. Троекратнаго повторенія бала не слѣдуетъ считать искаженіемъ: это вполнѣ законное развитіе данной черты въ духѣ „тригеминаціи". Совершенно новымъ въ нашей сказкѣ—помимо введенія, которое по своей идеѣ представляетъ нѣкоторое сходство съ введе-

ніемъ шотландской сказки Campbell'я, тоже предсказывающимъ вору несчастную кончину,—является приведеніе вора въ личную связь со слѣпымъ атаманомъ, объясняющую проявляемую послѣднимъ настойчивость преслѣдованія; новымъ въ данной связи оказывается и эпизодъ съ украденной ложкой, который, впрочемъ, какъ мнѣ помнится, я когда-то встрѣчалъ въ иной сказкѣ; вполнѣ нова, наконецъ, и вполнѣ оригинальна та роль, которую въ отысканіи вора играетъ его малолѣтній сынъ.

Если отмѣченныя искаженія служатъ доказательствомъ того ирраціональнаго элемента сказки, на который я указывалъ при оцѣнкѣ труда Прато, то приведенныя вслѣдъ за ними новыя развитія подтверждаютъ высказанныя мною въ разборѣ статьи де Губернатиса замѣчанія относительно постояннаго творчества народныхъ массъ.

§ 15. Мелкія наблюденія.

Въ заключеніе намъ остается отмѣтить нѣсколько мелкихъ совпаденій иныхъ изъ Геродотовыхъ разсказовъ съ сагами, легендами, сказками другихъ, какъ древнихъ, такъ и новыхъ народовъ.

1. Въ исторію Кандавла, послѣдняго царя Лидіи изъ династіи Гераклидовъ, Геродотъ вводитъ интересный разсказъ, приводимый здѣсь нами въ извлеченіи (I 8—12). Кандавлъ, гордый красотой супруги, предложилъ Гигу, своему любимцу изъ тѣлохранителей, показать ее нагой. Напрасно Гигъ отказывался; пришлось покориться капризу владыки, и, введенный царемъ въ опочивальню и помѣщенный за дверью, Гигъ былъ незримымъ свидѣтелемъ раздѣванія царицы. Незримымъ же онъ пытался уйти, но тутъ былъ замѣченъ царицей, которая за свой позоръ рѣшила отомстить супругу. На другое утро она, спрятавъ вооруженныхъ рабовъ, пригласила къ себѣ Гига и предложила ему или убить царя и жениться на ней, или тутъ же быть убитымъ рабами. Послѣ нѣкотораго колебанія Гигъ согласился на первое и съ наступленіемъ ночи былъ введенъ въ ту же спальню. Полученнымъ отъ царицы кинжаломъ онъ убиваетъ Кандавла и, женившись на царицѣ, наслѣдуетъ его престолъ.

Разсматриваемый въ своей схемѣ, разсказъ этотъ представляетъ нѣкоторое сходство съ преданіемъ, пріурочиваемымъ Платономъ къ одному изъ предковъ Гига (Resp. 359^{d}, 612^{d}: τῷ Γύγου τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ). Этотъ-то предокъ, состоявшій пастухомъ на службѣ у царя лидянъ,

спустился разъ въ разсѣлину, образовавшуюся послѣ дождя и землетрясенія. Тамъ видѣлъ онъ много чудеснаго и въ числѣ прочаго — мѣднаго коня, въ которомъ нашелъ мертвеца больше человѣческаго роста съ золотымъ перстнемъ на пальцѣ. Взявъ перстень, пастухъ возвратился къ товарищамъ. Здѣсь онъ замѣтилъ, что коль скоро онъ поворачивалъ камень перстня къ ладони, товарищи теряли его изъ глазъ и говорили о немъ, какъ объ отсутствующемъ. Онъ попросился тогда идти съ докладомъ къ царю, съ помощью перстня проникъ незамѣтно во дворецъ, „обольстилъ царицу, и, вмѣстѣ съ ней напавъ на царя, убилъ его и захватилъ власть".

Въ основѣ обоихъ разсказовъ лежитъ одинъ и тотъ же мотивъ: и тутъ и тамъ царица сговаривается съ лицомъ постороннимъ противъ своего супруга, помогаетъ убить его и, наконецъ, отдаетъ убійцѣ руку свою и власть. Но межъ тѣмъ какъ Платонова версія развиваетъ этотъ мотивъ въ духѣ сказки, съ помощью чудеснаго перстня вознося простого пастуха до царскаго престола, версія Геродота даетъ ему новеллистическую окраску, заставляя дѣйствовать одну изъ обыкновенныхъ человѣческихъ страстей,— женскую гордость, которая, впрочемъ, примѣнительно къ представленіямъ Востока, откуда заимствованъ разсказъ, проявляется въ формахъ, для насъ нѣсколько странныхъ. Тѣмъ интереснѣе поэтому, что не только Платоновъ, но и Геродотовъ разсказъ находятъ параллели въ народномъ творчествѣ новаго времени.

Талисманы, дѣлающіе человѣка невидимымъ, имѣя миѳическій прототипъ въ извѣстной „κυνῆ", добытой Персеемъ у Грай (Apoll. II 4, 2), встрѣчаются въ сказкахъ всѣхъ почти народовъ. Перстень, напримѣръ, который стоитъ лишь взять въ уста, чтобъ стать невидимымъ, находимъ въ „Orl. Fur." Аріосто (п. XI стр. 1—8). Обыкновенно однако это свойство дѣлать человѣка невидимымъ приписывается не перстню, а инымъ чудеснымъ предметамъ: шапкѣ (Аѳан. №№ 95, 113 и др., Gliński II № 1, Niebelungenlied III 97, IV 343), плащу (Cosquin № 67 и др.). Равнымъ образомъ, условія нахожденія перстня у Платона и способъ обнаруженія его чудесной силы тоже не лишены аналогіи въ современныхъ сказкахъ. Правда, въ извѣстномъ мнѣ примѣрѣ эта чудесная сила является иной. Сильный Гансъ у Гриммовъ (№ 166), оставленный товарищами въ подземельѣ, снимаетъ съ убитаго имъ карлика блестящій перстень, надѣваетъ себѣ на палецъ и лишь только повернулъ его, предъ нимъ являются духи воздуха, предлагающіе свои услуги.

Геродотово сказаніе не трудно узнать въ одной лонгобардской сагѣ, приводимой Павломъ Діакономъ (Grimm D. S. № 400): царь

Альбоинъ, убивъ Кунимунда, женился на дочери его Розимундѣ и, сдѣлавъ изъ черепа убитаго чашу, заставилъ на пиру пить изъ нея супругу. Послѣдняя рѣшилась отмстить ему. Желая вовлечь въ заговоръ храбраго рыцаря Передео, она тайно прокралась въ комнату дѣвушки, жившей въ связи съ нимъ, и легла въ ея постель, такъ что рыцарь принялъ ее за свою любовницу. Послѣ совершеннаго грѣха Розимунда называетъ себя и предлагаетъ Передео или убить царя или пасть отъ ея руки. Передео уступилъ необходимости, и вотъ, когда Альбоинъ заснулъ, Розимунда приказала унести все оружіе вонъ и ввела Передео, который и убилъ царя.

Здѣсь, какъ видимъ, повторяется та характерная черта Геродотова сказанія, что мужчина, увидѣвшій нагой жену своего повелителя, долженъ *по неволѣ* убить его и самъ жениться на ней; но прежняя мотивировка сама по себѣ представляется недостаточной, и Альбоинъ не профанируетъ, какъ у Геродота, тайныхъ прелестей супруги предъ чужимъ человѣкомъ, но является убійцей ея отца, грубо издѣвающимся надъ его останками, надъ дочерней ея скорбью. Передео она *сама* являетъ себя, чтобъ цѣною совмѣстнаго грѣха добыть въ немъ орудіе для жестокой мести. Какимъ образомъ попала эта сага къ Павлу Діакону,—является ли она литературнымъ заимствованіемъ изъ Геродота, или почерпнута изъ древне-германскихъ преданій,—я, не будучи ближе знакомъ съ послѣдними, рѣшить не берусь.

2. „Разъ, когда Камбизъ садился на лошадь, съ ноженъ его меча отпалъ наконечникъ, и обнаженный мечъ ранилъ его въ бедро. Раненый,... онъ спросилъ, какъ называется городъ. Окружающіе сказали, что Агбатана. Ему еще прежде оракулъ въ г. Буто предсказалъ смерть въ Агбатанѣ. Но онъ въ мидійской Агбатанѣ разсчитывалъ на старости лѣтъ кончить жизнь. Межъ тѣмъ оракулъ имѣлъ въ виду сирійскую Агбатану. И вотъ... узнавъ названіе города,... онъ понялъ предсказаніе и сказалъ: Камбизу, сыну Кира, здѣсь суждено умереть“ (III 64).

Представляя по духу своему такую же „Schicksalssage“, какъ сказанія о Кирѣ, Атисѣ, Эдипѣ, сказаніе это и по формѣ своей далеко не стоитъ особнякомъ. На эллинской почвѣ этотъ типъ легенды не трудно узнать въ сказаніи о кончинѣ Гезіода. Изъ „Γένος Ἡσιόδου“, равно какъ другихъ древнихъ свидѣтельствъ (Cert. Hesiod) и упоминаній (Thucyd. III 96), узнаемъ, что Гезіодъ предостереженный дельфійскимъ оракуломъ не вступать въ рощу Немейскаго Зевса, такъ какъ тамъ грозитъ ему смерть, отправился въ локридскую Энею, не предполагая даже, что тамъ тоже есть роща, посвященная Немейскому Зевсу. Здѣсь два молодыхъ человѣка, гостепріимствомъ которыхъ онъ пользовался, заподозрили его въ томъ, что онъ обольстилъ ихъ сестру, и онъ палъ отъ ихъ мстящей руки. Тѣло его, брошенное въ море, вынесено было дельфинами на сушу [1]).

Сходство приведенныхъ двухъ сказаній слишкомъ велико, чтобъ нуждаться въ какомъ-нибудь доказательствѣ; и странно, что оно ускользнуло отъ вниманія O. Friedel'я, посвятившаго весьма ученую статью выясненію отношеній межъ различными изводами Гезіодовой саги („Die Sage vom Tode Hesiods“ въ Jhrb. f. cl. Philol. Supplb. X S. 234—278). Интереснѣе то, что тотъ же мотивъ, спустя много вѣковъ, является въ народной поэзіи новыхъ народовъ. Такъ, въ польской народной книгѣ „Mistrz Twardowski“ герой, давшій имя сказанію,—личность, аналогичная Кипріяну изъ драмы Кальдерона „Кудесникъ“ и Фаусту нѣмецкой народной книги—заключаетъ договоръ съ діаволомъ и продаетъ ему свою душу за 10 лѣтъ наслажденій и власти надъ тайными силами природы съ тою лишь оговоркой, что расплата должна состояться въ святомъ городѣ Римѣ. Проходитъ 10 лѣтъ, но Твардовскій и не думаетъ ѣхать въ Римъ. Тутъ діаволъ пускается на хитрости. Онъ выстраиваетъ корчму подъ названіемъ „Римъ“ и въ глухую ночь заманиваетъ туда Твардовскаго, якобы къ больному. Затѣмъ, предъявляя контрактъ, требуетъ расплаты. Твардовскій, вѣрный своему „verbum nobile“, даетъ себя унести діаволу, хотя имѣетъ возможность спастись [2]).—Здѣсь древній

---

[1]) Сходство послѣдняго момента нашего сказанія со сказаніемъ объ Аріонѣ замѣтила уже древность: Плутархъ (Conv. Sept. Sap. 19) обѣ легенды передаетъ рядомъ.

[2]) Кстати замѣтимъ, что повѣсть эта, по первому впечатлѣнію столь христіанская, польская, даже шляхетская, втянула въ себя довольно много элементовъ, восходящихъ, повидимому, къ античному міру. Такимъ элементомъ, помимо указаннаго, является физическое обновленіе Твардовскаго послѣ договора съ діаволомъ, которое достигается не дѣйствіемъ волшебнаго напитка, какъ въ повѣсти о докторѣ Фаустѣ, а смазаніемъ изрубленнаго въ куски тѣла цѣлебнымъ снадобьемъ, какъ въ сказаніи объ Эзонѣ и кудесницѣ Медеѣ. (См. отрывокъ изъ Νόστοι: αὐτίκα δ' Αἴσονα θῆκε φίλον κόρον etc., Eur. Med. 486—7, Ovid. Met. VII 315—21) Такимъ является далѣе попытка ученика Твардовскаго возвратить нѣкоему старцу молодость, кончившаяся такъ же плачевно, какъ подобныя же начинанія Эзоновыхъ дочерей (Ovid. Met. VII 1322—52). Такимъ, наконецъ, представляется наказаніе, постигшее Твардовскаго вслѣдъ за приключеніемъ въ корчмѣ: уже въ рукахъ діавола онъ началъ творить молитву, которой, къ счастью, не успѣлъ забыть за время своего богоотступничества,—и діаволъ долженъ былъ его бросить. Такъ и остался онъ межъ небомъ и землей и будетъ тамъ висѣть до послѣдняго суда. Интересно то, что къ точно такому же наказанію и античная миѳологія присуждала героевъ, которые, подобно Фаусту, Манфреду, Твардовскому и др., въ гордынѣ своей преступали назначенныя

мотивъ тщетнаго избѣганія мѣста предсказанной кончины вставленъ въ рамки болѣе новаго, христіанскаго мотива—договора человѣка съ діаволомъ.

3. Во время нашествія Сапахариба на Египетъ царю Сетону, оставленному сословіемъ воиновъ, оставалось только у боговъ искать защиты. И вотъ послѣ жаркой молитвы во снѣ явился ему богъ и обѣщалъ самъ послать защитниковъ. Дѣйствительно, „ночью на враговъ напали полевыя мыши и изгрызли имъ колчаны, изгрызли луки и рукоятки щитовъ, такъ что на другой день они, убѣгая безоружными, гибли въ огромномъ числѣ“ (II 141). Съ этой легендой самъ собою напрашивается на сближеніе одинъ отрывокъ изъ былины о Волхѣ Всеславьевичѣ. Во время похода Волха въ Индѣйское царство онъ, обернувшись горностаемъ,

> Бѣгомъ по подваламъ, по погребамъ...
> У тугихъ луковъ тетивки накусывалъ,
> У каленыхъ стрѣлъ желѣзцы повынималъ, .

а послѣ чего, обернувшись яснымъ соколомъ, онъ возвратился въ свой станъ, „разбудилъ своихъ удалыхъ, добрыхъ молодцевъ“ и повелъ ихъ на жестокую расправу съ царемъ индѣйскимъ.—Прежняя легендарная окраска здѣсь, какъ видимъ, смѣнилась волхвованіемъ, оборотничествомъ; въ общемъ, однако, основной мотивъ остается тотъ же.

4. Аліаттъ лидійскій на 12 году безуспѣшной войны съ милетянами отправилъ въ Милетъ посла съ мирными предложеніями. Ѳразибулъ, бывшій тогда тиранномъ этого города, придумалъ слѣдующее. „Сколько ни было въ городѣ хлѣба, какъ его собственнаго, такъ и составлявшаго частную собственность, весь онъ приказалъ милетянамъ снести на площадь и по данному знаку всѣмъ

человѣку границы. Такъ Иксіонъ за попытку обольстить Геру привязанъ былъ къ колесу, которое вѣчно кружится въ вихрѣ (Schol. in Eur. Ph. vv. 1184—6). Танталъ за преступное желаніе испытать всевѣдѣніе боговъ, по одному миѳу (Eur. Or. 5—7) „ἀέρι ποτᾶται“, т. е. носится въ воздухѣ, имѣя надъ головой ежеминутно могущій обрушиться камень, находящійся, очевидно, между небомъ и землей (...„τὰν οὐρανοῦ μέσον χθονός τε τεταμέναν αἰωρήμασι πέτραν“ Eur. Or. 982—5).—Въ вѣкъ софистическаго просвѣщенія герои эти стали типичными представителями свободы мысли и свободы изслѣдованія, и въ соотвѣтственномъ духѣ сталъ измѣняться характеръ ихъ преступленія. Такъ въ „Орестѣ“ Эврипидъ устами Электры говоритъ, что Танталъ былъ постигнутъ божественной местью за то, что онъ „имѣлъ необузданный языкъ,—позорнѣйшую болѣзнь“ (v. 10), а схоліастъ къ этому мѣсту прибавляетъ, что, по свидѣтельству нѣкоторыхъ, наказаніе это постигло его за то, что онъ „въ качествѣ изслѣдователя природы (φυσιόλογον γενόμενον) сталъ учить, что солнце есть раскаленный камень“.

приниматься за питье и общую пирушку. Все это приказывалъ дѣлать Ѳразибулъ для того, чтобъ герольдъ изъ Сардъ, увидѣвъ насыпанную кучу хлѣба и людей, предающихся веселью, сообщилъ объ этомъ Аліатту. Такъ и случилось. Герольдъ увидѣлъ все это и, сообщивъ Ѳразибулу предложенія царя лидянъ, возвратился въ Сарды. Благодаря именно этому обстоятельству, какъ мнѣ передавали, состоялось перемиріе. Дѣло въ томъ, что Аліаттъ, предполагавшій, что въ Милетѣ свирѣпствуетъ сильный голодъ и что городъ доведенъ до крайности, теперь отъ вѣстника, возвратившагося изъ Милета, получилъ извѣстіе, прямо противорѣчащее его соображеніямъ“ (I 21—22).

При чтеніи этого отрывка, кто, знакомый съ Несторовой лѣтописью, не вспомнитъ осады печенѣгами бѣлгородцевъ и придуманной послѣдними хитрости для обмана непріятельскихъ пословъ? Читателя отсылаемъ къ 5-й главѣ настоящей работы, гдѣ я подробнѣе останавливался на этомъ эпизодѣ и предоставляемъ ему самому судить о степени родства—по основному, по крайней мѣрѣ, замыслу—обоихъ сказаній.

5. Геродотова легенда о томъ, какъ разъ въ Спартѣ, въ храмѣ Елены, на просьбу кормилицы о дарованіи красоты ея некрасивой питомицѣ, явилась Елена и, не узнанная, прикосновеніемъ къ головкѣ совершенно измѣнила наружность ребенка, ставшаго со временемъ прекраснѣйшей женщиной въ Лакедемонѣ (VI 61=Paus. III 7, 7), возстаетъ предъ нами, много времени спустя, въ одномъ разсказѣ „Вавилонскихъ Исторій“ Ямвлиха (Phot. Bibl. XCIV 8), съ той лишь разницей, что мѣсто Елены занимаетъ здѣсь сама Афродита. На островѣ у сліянія Тигра съ Евфратомъ „жила жрица Афродиты, имѣвшая троихъ дѣтей: Тигра, Евфрата и дочь Месопотамію; послѣдняя, некрасивой отъ роду наружности, была превращена Афродитой въ такую прелестницу, что изъ за нея спорили и судились три влюбленныхъ“.

6. О той же спартанкѣ, столь чудеснымъ образомъ получившей даръ красоты, Геродотъ сообщаетъ сказаніе, параллельное какъ миѳу о связи Алкмены съ Зевсомъ, явившимся къ ней въ образѣ ея супруга, извѣстному намъ изъ пародіи Плавта, такъ и другимъ того же типа сказаніямъ (Срвн. миѳъ о рожденіи Атимнія Кассіопеей отъ Зевса, Clem. Rom. hom. 5, 13). „На третью ночь, послѣ того, какъ женился на мнѣ Аристонъ“, разсказываетъ у Геродота (VI 69) эта женщина сыну, „явился ко мнѣ кто-то подъ видомъ Аристона (φάσμα εἰδόμενον Ἀρίστωνι) и возлежавъ со мной, положилъ на меня принесенные вѣнки. Послѣ его ухода

является Аристонъ. Замѣтивъ на мнѣ вѣнки, онъ сталъ спрашивать, откуда они,—когда же я сказала, что отъ него самого, онъ сталъ отрицать. Тутъ я стала клясться, говоря, что не подобаетъ ему запираться, такъ какъ онъ же самъ немногимъ раньше пришелъ и, возлежавъ, увѣнчалъ меня. Слыша мои клятвы, Аристонъ понялъ, что это дѣло бога. И въ самомъ дѣлѣ оказалось, что вѣнки были изъ святилища (ἐκ τοῦ ἡρωίου), находящагося у воротъ двора и называемаго Астрабаковымъ; да и прорицатели рѣшили, что это былъ самъ Астрабакъ". Вѣнки, которые герой Астрабакъ оставляетъ предмету своей любви, соотвѣтствуютъ золотому кубку, которымъ Зевсъ въ миѳѣ объ Амфитріонѣ одаряетъ Алкмену.

Повидимому этотъ мотивъ, путемъ легкаго въ раціоналистическомъ духѣ измѣненія, далъ начало извѣстной новеллѣ, которая въ „Декамеронѣ" Боккачіо предстаетъ предъ нами въ слѣдующей формѣ: Молодой конюхъ, влюбившись въ жену Агилулфа, короля лонгобардовъ, ночью, въ обычномъ нарядѣ короля, является въ спальню королевы и въ полумракѣ принятъ ею за мужа. Послѣ ухода конюха приходитъ настоящій король, и жена ужасно удивлена *вторымъ*, по ея мнѣнію, его пришествіемъ (Dec. III 2). Здѣсь пріемъ переодѣванія, доступный всякому человѣку, занялъ мѣсто пріема уподобленія, составляющаго исключительную привилегію боговъ.

ПОСЛѢСЛОВІЕ.

Въ наши дни, когда всюду торжествуетъ узкій утилитаризмъ, а нападки на безцѣльность и безплодность классическихъ наукъ являются чуть ли не синонимомъ передовыхъ стремленій, человѣкъ, имѣющій смѣлость выпустить въ свѣтъ работу по классической филологіи, не только не можетъ разсчитывать на сочувственный ея пріемъ, но даже поставленъ въ необходимость отстаивать за своимъ дѣтищемъ самое право на существованіе. Отстаивать его приходится не потому, чтобы было безусловно обязательно считаться съ мало компетентнымъ голосомъ широкой публики, а потому исключительно, что подобные толки и пересуды во всякую мало-мальски чуткую совѣсть не могутъ не заронить зерна опасныхъ для научной производительности сомнѣній. И такъ, да позволено будетъ и мнѣ сказать нѣсколько словъ въ защиту не столько настоящей работы, великихъ недостатковъ которой никто лучше меня не чувствуетъ, сколько вообще такихъ трудовъ, гдѣ филологъ-классикъ подаетъ руку фолклористу. Примѣнительно къ древнему историческому свидѣтельству, являющемуся, какъ въ предлагаемой работѣ, объектомъ изслѣдованія, фолклористъ, выдѣляя изъ него плоды чистаго вымысла, уже тѣмъ самымъ точнѣе обозначаетъ границы области, на которой историкъ долженъ сосредоточить свое вниманіе: фолклористъ, такимъ образомъ, здѣсь *косвеннымъ* путемъ способствуетъ уясненію той же самой исторической истины, которую историкъ силится постичь *непосредственно*. Примѣнительно къ фолклору, филологъ-классикъ, открывая многочисленныя точки соприкосновенія древнихъ и новыхъ сказаній, можетъ пролить не мало свѣта на сущность и происхожденіе устнаго народнаго творчества. Пояснимъ это примѣромъ. Такъ, въ цѣломъ рядѣ случаевъ намъ приходилось отмѣчать непосредственный переходъ древнихъ сказаній въ живую традицію новыхъ народовъ (исторіи

Адраста, Эдипа, Рампсинита; сказанія объ Аравіи, Индіи, брамапахъ). Это заставляетъ признать относительно сказки, новеллы и отчасти легенды то же самое, что уже раньше признано для народной пословицы [1]) и что, повидимому, не трудно было-бы доказать и относительно народной загадки [2]). И такъ пресловутая непосредственность и самобытность устнаго безыскусственнаго творчества—въ значительной, по крайней мѣрѣ, степени—оказывается миѳомъ. Выходитъ, что та народная поэзія, къ которой, въ борьбѣ съ отжившимъ неоклассицизмомъ, апеллировали романтики, сама-то многимъ обязана ненавистнымъ древнимъ. И такъ, если весь ходъ развитія литературы насъ учитъ тому, что художественная поэзія, подобно миѳическому Антею, отторженная отъ материнской почвы народнаго творчества, неминуемо становится безжизненна и мертва, то съ другой стороны несомнѣнно и то, что само народное творчество постоянно освѣжается притокомъ новыхъ идей и образовъ изъ области литературы. Приходится, такимъ образомъ, допустить вѣчный круговоротъ,—и этотъ-то постоянный обмѣнъ, это тѣсное, живое взаимодѣйствіе является, повидимому, однимъ изъ существенныхъ условій жизни и процвѣтанія обѣихъ формъ творчества.

Даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ мы не въ состояніи итти далѣе простого констатированія родства межъ древними и новыми сказаніями, предъ нашимъ взоромъ открываются столь широкіе горизонты, что чувствуемъ себя съ избыткомъ вознагражденными за труды изысканій. Изъ собранныхъ нами параллелей, сходствъ и совпаденій съ непреодолимой силой выдѣляется одна общая идея,—идея вѣчнаго, неизмѣннаго тождества человѣческаго духа, глубокаго внутренняго родства древнихъ и новыхъ народовъ, придающая абстрактному термину „человѣчество“ вполнѣ реальное значеніе великой братской семьи народовъ. Объ этомъ тождествѣ и родствѣ можно ли слишкомъ часто напоминать человѣку? Эта мысль одна является лучшимъ аргументомъ противъ многочисленныхъ въ нашъ вѣкъ „мизологовъ“, которые, считая античный міръ обособленнымъ, замкнутымъ въ себѣ цѣлымъ, не имѣющимъ продолженія въ послѣдующемъ, возстаютъ противъ сухости и безжизненности класси-

[1]) Тимошенко, Литерат. первоисточники и прототипы 300 русск. пословицъ и поговорокъ. Кіевъ, 1897.

[2]) Срвн. загадку 43-ью изъ сборника З. Глогера „Zabawy, gry, zagadki“ (Warszawa 1900) и Bergk., Anth. lyr. Carm. pop. 34; также загадку 76-ую того же сборника и 1-ую загадку 35 главы „De Apoll. Tyrio“ (Изд. Lapaume въ „Erot. Script.“ Firm. Did.).

ческаго воспитанія, классической науки вообще. Эта мысль одна, проникнувъ въ плоть и кровь всеобщаго сознанія и претворивъ его своими гуманными элементами, можетъ повести къ установленію болѣе мягкихъ и человѣчныхъ отношеній въ международной жизни, гдѣ все еще, какъ и прежде, во имя мнимаго „превосходства культуры“ и разнаго рода „raisons d'état“, попираются священнѣйшія права слабыхъ,—гдѣ все еще сильные собираютъ печальную жатву заслуженной, ими же посѣянной, вражды и ненависти. Содѣйствовать насажденію и распространенію этой великой мысли вездѣ, гдѣ только найдется подходящая для этого почва,—долгъ всякаго истинно культурнаго человѣка, и мы будемъ счастливы и удовлетворены, если могли принести въ этомъ отношеніи посильную лепту.

Въ заключеніе мнѣ остается принести глубокую благодарность Историко-Филологическому Факультету Университета Св. Владиміра за предоставленіе мнѣ мѣста въ „Университетскихъ Извѣстіяхъ“, равно какъ выразить сердечную признательность всѣмъ тѣмъ, которые, такъ или иначе, оказали мнѣ поддержку въ обработкѣ избранной темы: проф. Н. П. Дашкевичу, д-ру Я. Карловичу и въ особенности проф. А. И. Сонни, который не только предложилъ мнѣ настоящую работу и руководилъ процессомъ ея созиданія, но и весьма охотно сообщилъ мнѣ многое изъ своихъ собственныхъ наблюденій.

ПРИБАВЛЕНІЯ.

Къ стрн. 29 стр. 35. Нѣсколько народныхъ параллелей къ легендѣ объ Атисѣ можно также найти у ак. А. Веселовскаго въ его „Разысканіяхъ въ области русскаго духовнаго стиха XIII. Судьба-доля въ народныхъ представленіяхъ славянъ“ (= Сборн. отдѣл. русск. яз. и словесн. Имп. Акад. Наукъ т. 46-ой стр. 189, 199—200). Это по преимуществу преданія новогреческія (Πολίτης, Μελέται ἐπὶ τοῦ βίου τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων II 222—3) и славянскія (Valjavec, Narodne pripovjedke стр. 83—5, 85—6, Караджичъ Српске рјечникъ 724). За то едва-ли справедливо относить сюда миѳъ о Мелеагрѣ (Apollod. I 8, 2 и друг.), который скорѣе примыкаетъ къ типу „Кощей Безсмертный“ (жизнь человѣка связана съ существованіемъ какого-нибудь предмета) и съ нашимъ мотивомъ представляетъ лишь отдаленное сходство: мать вѣдь добровольно сжигаетъ головню, губя этимъ сына.

Къ стрн. 31 стр. 25. Новеллистически окрашеннымъ мотивъ этотъ является у Апулея (Met. VIII 4—6). Нѣкто Тлеполемъ и другъ его Ѳразиллъ, тайный поклонникъ жены его Хариты, отправились охотиться на козъ. Въ лѣсной чащѣ они натыкаются на громаднаго кабана, который, прорвавшись сквозь сѣти, убѣгаетъ. Тутъ Ѳразиллъ рѣшается на гнусное дѣло и коварно поощряетъ друга преслѣдовать кабана. Неловкій ударъ Тлеполема лишь ожесточаетъ звѣря, который, повернувъ назадъ, бросается на него. Въ эту минуту Ѳразиллъ подрѣзываетъ сухожилья у лошади своего друга, такъ что послѣдній вмѣстѣ съ ней повергается на землю, и пронзаетъ его копьемъ. Справившись затѣмъ со звѣремъ, онъ съ притворной горестью призываетъ спутниковъ. Тѣнь Тлеполема, явив-

пись во снѣ Харитѣ, раскрываетъ измѣну друга. Когда же Харита въ отмщеніе за смерть мужа собственноручно выкалываетъ Ѳразиллу глаза, а себя лишаетъ жизни, Ѳразиллъ, послѣ крушенія своихъ надеждъ, убиваетъ себя на могилѣ супруговъ.—Несмотря на полное фактическое совпаденіе (смерть героя отъ руки друга во время охоты на кабана и самоубійство убійцы на могилѣ жертвы), несмотря на замѣчательное родство замысла, позволяющее предположить, что самая идея разсказа подсказана была Апулею Геродотомъ (Срв. „quid tamen in capreis feritatis est? nec enim Charite maritum suum quaerere patiebatur bestias armatas dente vel cornu“ Apul. l. c. и „φῄς τοι τὸ ὄνειρον ὑπ᾽ αἰχμῆς σιδηρέης φάναι ἐμὲ τελευτήσειν, ὑὸς δὲ κοῖαι μέν εἰσι χεῖρες, κοίη δὲ αἰχμὴ σιδηρέη, τὴν φοβέεαι; Hdt. I 39), тонъ и характеръ разсказа здѣсь совершенно иные: не приговоръ рока, а преступная воля, взрывъ долго скрываемой страсти направляетъ копье Ѳразилла въ грудь друга,—легенда превратилась въ новеллу.

Къ стрн. 73 стр. 26. Приведенная сказка интересна еще въ одномъ отношеніи. Въ своей „Märchenkomödie in Athen“ проф. Зѣлинскій допускаетъ народную основу извѣстнаго эпизода Аристофанова „Мира“ о полетѣ Тригея на небо на откормленномъ жукѣ; но онъ напрасно искалъ *новогреческій народный прототипъ* и долженъ былъ ограничиться приведеніемъ сицилійской параллели, да и то лишь къ *одной* части разсказа (кормленіе насѣкомаго до чудовищныхъ размѣровъ). Межъ тѣмъ искомый прототипъ сохранился въ нашей сказкѣ. Контуры древняго и новаго разсказовъ въ общемъ совпадаютъ, несмотря на легкую христіанизацію второго: въ обоихъ случаяхъ герой, на мелкой твари взлетѣвъ на небо, приводитъ съ собой бога на брачное торжество.

Къ стрн. 79 стр. 27. Эта позднѣйшая форма сказанія объ Индіи, по своей популярности, оказала со временемъ сильное вліяніе на сказаніе объ Эѳіопіи, видоизмѣняя его въ соотвѣтственномъ духѣ. Брахманы подъ тѣмъ же именемъ у Лукіана (Fugit. 8) и подъ именемъ „Гимнософистовъ“ у Филострата и Геліодора (Aeth. X pass.) оказываются перенесенными въ Эѳіопію. Чудесные по своимъ физическимъ странностямъ народы не замедлили послѣдовать за ними. Такъ Филостратъ (V. A. VI 25) разсказываетъ, что „андрофаги, пигмеи и скіаподы (помянутые имъ при описаніи Индіи) являются въ то же время народами Эѳіопіи и простираются до самаго моря“. Для объясненія этого одновременнаго появленія одинаковыхъ народовъ въ Индіи и Эѳіопіи, равно какъ родства индійской и эѳіопской мудрости, придумано было сказаніе, что эѳіопы—выходцы изъ Индіи: они якобы убили царя своего Ганга, и съ тѣхъ

поръ земля у нихъ перестала родить, такъ что они должны были покинуть родину (Phil. V. A. III 20, VI 11). Лишь отдѣльныя черты Геродотова сказанія удержались въ позднѣйшихъ пересказахъ. Такъ, упомянутый Гангъ имѣлъ 10 локтей роста, а красотой превосходилъ всѣхъ людей (Phil. V. A. III 20); а царь Мемнонъ царствовалъ надъ эѳіопами въ теченіе 5 поколѣній; но подданные его, отличаясь еще большей долговѣчностью, оплакиваютъ его, какъ безвременно погибшаго юношу (Phil. V. A. VI 4). Послѣднія, однако, сообщенія отнесены къ отдаленному миѳическому прошлому; въ изображеніи же настоящаго преобладаютъ черты, заимствованныя изъ сказанія объ Индіи.—Оказывается, такимъ образомъ, что и въ мірѣ чистыхъ фикцій происходитъ своего рода борьба за существованіе: образы, болѣе говорящіе народному воображенію и вслѣдствіе этого болѣе жизнеспособные, вытѣсняютъ другіе, менѣе яркіе.

Стрн. 87 стр. 35. Говоря объ оргіэмпеяхъ, я забылъ упомянуть о сѣверныхъ ихъ сосѣдяхъ, о которыхъ Геродотъ сообщаетъ слѣдующее: „Выше лысыхъ, по ихъ свидѣтельству, не заслуживающему довѣрія, въ недоступныхъ горахъ обитаютъ люди съ козлиными ногами (αἰγίποδες), а еще выше—люди, которые спятъ по 6 мѣсяцевъ въ году“ (IV 25). Кстати восполню еще одно упущеніе.—Западная Ливія, по Геродоту (IV 191), въ противоположность восточной, „очень гориста, лѣсиста и обильна звѣрями. Есть тамъ огромные змѣи, львы, слоны, медвѣди, аспиды, рогатые ослы, есть люди съ собачьей головой и вовсе безъ головы, имѣющіе глаза на груди (καὶ οἱ κυνοκέφαλοι καὶ οἱ ἀκέφαλοι οἱ ἐν τοῖσι στήθεσι τοὺς ὀφθαλμοὺς ἔχοντες)—такъ, по крайней мѣрѣ, говорятъ ливійцы; есть дикіе мужи и дикія женщины и много другихъ вымышленныхъ чудовищъ“ (καὶ οἱ ἄγριοι ἄνδρες καὶ γυναῖκες ἄγριαι καὶ ἄλλα πλήθεϊ πολλὰ θηρία καταψευστά). Раньше Геродота тѣ-же самые народы въ томъ-же, повидимому, порядкѣ перечислилъ Эсхилъ frg. 431 N.² (Strab. VII 3, 6): Αἴσχυλον δὲ (sc. λέγοντα) κυνοκεφάλους καὶ στερνοφθάλμους καὶ μονομμάτους [ἐν τῷ Προμηθεῖ φασι]; ср. также I 2, 35), слѣдуя, по всей вѣроятности, тому-же самому іонійскому источнику, которымъ пользовался Геродотъ. Положеніе наше, что чудесныя страны въ воображеніи древнихъ „сплошнымъ кольцомъ охватывали τὴν οἰκουμένην“, получаетъ здѣсь новое подтвержденіе. Упомянутыхъ здѣсь „μονόμματοι“, которыхъ раньше мы видѣли въ Индіи (стр. 77), слѣдуетъ сопоставить съ одноглазыми аримаспами сѣвера (стр. 161) и циклопами Сициліи, которая вѣдь тоже представлялась крайнимъ западомъ младенчествующей Элладѣ. Одноглазыми людьми, какъ вообще всѣми чудесными народами, весьма интересовались въ средніе вѣка. Такъ

Конрадъ Мегенбургскій въ книгѣ „Von den Wundermenschen“ говоритъ о народѣ „monoculi“, или „cyclopedes“, помѣщая ихъ то на берегахъ Ганга, то въ Сициліи (Баталинъ. Сказ. объ Инд. царствѣ. Филолог. Зап. 1874 стр. 24—25).—Широкая распространенность сказки типа „Полифемъ“, повѣствующей объ одноглазомъ великанѣ-людоѣдѣ, всѣмъ извѣстна. Но и внѣ этой сказки одноглазые въ народномъ преданіи не рѣдкость. Такъ, въ одной польской сказкѣ типа „Психея“ (Gliński I № 17) одноглазый великанъ перевозитъ дѣвушку черезъ „красное море“.

Къ стрн. 91 стр. 18. Өеопомпъ, напримѣръ, въ своей „Меропидѣ“ (Aelian V. H. III 18) заставляетъ гражданъ общины „Εὐσεβής“ вести образъ жизни, напоминающій доброе старое время „золотого вѣка“ („καὶ λαμβάνειν τοὺς καρποὺς ἐκ τῆς γῆς χωρὶς ἀρότρων καὶ βοῶν, γεωργεῖν τε καὶ σπείρειν οὐδὲν αὐτοῖς ἔργον εἶναι“),—граждане же общины „Μάχιμος“, какъ эөіопы Геродота, желѣзо цѣнятъ выше золота и серебра.

Къ стрн. 135 стр. 19. Впрочемъ, независимо отъ испытанія вѣрности, мотивъ этотъ встрѣчается и раньше. Не трудно его узнать въ разсказѣ Овидія о Местрѣ, дочери Эризихтона (Met. VIII 848—69). Проданная отцомъ въ рабство, Местра взываетъ къ Нептуну о спасеніи отъ униженія, и превращена богомъ въ рыбака, ловящаго рыбу на берегу. Не отдавая себѣ отчета въ случившемся, новый ея владыка обращается къ мнимому рыбаку съ вопросомъ, не видаль-ли онъ по близости дѣвушки, и тотъ клянется богомъ моря, что, за исключеніемъ его самого, на берегу давно уже не было никого.—Въ свободной отъ миөическихъ примѣсей, новеллистической формѣ нашъ мотивъ является у Макробія (Saturn. I 6, 30) въ связи съ именемъ нѣкоего Тремеллія, по прозвищу Свинья. Прозвище это Тремеллій получилъ по слѣдующему поводу. Разъ, когда онъ, вмѣстѣ съ семьей, жилъ въ своей загородной виллѣ, одинъ изъ рабовъ убилъ тайкомъ забѣжавшую къ нимъ свинью сосѣда. Послѣдній, обставивъ кругомъ виллу своими людьми, требуетъ возвращенія свиньи. Тремеллій прячетъ ее подъ тряпьемъ, на которомъ лежала его жена, послѣ чего соглашается на обыскъ. Когда дѣло дошло до спальни, онъ, указывая на ложе, торжественно клянется, что „въ виллѣ нѣтъ другой свиньи, кромѣ той, которая лежитъ въ тряпьѣ“.

Къ стрн. 136 стр. 5. Сюда же относится еще одинъ разсказъ изъ того же Геродота (IV 180).—У ливійскаго народа махліевъ, живущаго у Тритонидскаго озера, „ежегодно въ праздникъ Аөины дѣвушки, раздѣлившись на два отряда, камнями и дубинами сражаются другъ противъ друга, по обычаю отцовъ чествуя свою богиню, которую эллины называютъ Аөиной. Тѣ, которыя умираютъ отъ ранъ, не признаются дѣвами“.—Изъ даннаго примѣра, равно какъ изъ приведеннаго раньше отрывка изъ библейской книги „Числъ“, видимъ, что разсматриваемое суевѣріе проникло даже въ культъ.

Къ стрн. 138 стр. 35. Къ новеллѣ Страпаролы тѣснѣйшимъ образомъ примыкаетъ разсказъ, приводимый Comparetti въ его „Vergilio nel medio evo“ (II 120—1, Livorno 1872). Вергилій, по преданію, изваялъ въ Римѣ каменную голову съ широко раскрытой пастью. Лица, привлекаемыя къ испытанію ихъ цѣломудрія или супружеской вѣрности, должны были клясться, положивъ руку въ пасть: въ случаѣ произнесенія ложной клятвы, голова откусывала имъ пальцы. Одна молодая дама, справедливо обвиненная мужемъ въ невѣрности, при помощи хитрости, знакомой намъ уже изъ Страпаролы, избѣгаетъ грозящей ей опасности и заставляетъ Вергилія сознаться, что женщины знаютъ гораздо больше его.—Нашъ мотивъ, какъ оказывается, по распространенности своей не много имѣетъ себѣ равныхъ. Кромѣ указанныхъ нами раньше параллелей онѣ еще встрѣчаются: въ итальянской литературѣ въ новеллахъ Celio Malispini, въ испанской—въ „Patranuelo“ Тимонеды (Comparetti II 122), въ нѣмецкой—у анонимнаго поэта XIV в. (Bartsch въ „Germania“ Пфейфера IV 237 f.), въ др. индійскихъ (Benfey Pantschatantra I 457) и монгольскихъ сказаніяхъ (Jülg, Mongol. Märchen, Innsbruck 1868 p. III f. по Comparetti I 121 пр. 1).

Къ стрн. 165 стр. 15. Съ упомянутыми здѣсь птицами „весьма большими и сильными“ слѣдуетъ, повидимому, привести въ связь тѣхъ громадныхъ, питающихся падалью птицъ, о которыхъ говоритъ Геродотъ въ описаніи Аравіи (см. стрр. 82—3 настоящей работы).

Къ стрн. 185 стр. 5. Силой своей эти чудесные перстни обязаны находящимся въ нихъ камнямъ. О камняхъ, дѣлающихъ невидимымъ, изъ древнихъ писателей упоминаютъ Плиній, Филостратъ и Солинъ. По Филострату (V. A. III 8) ихъ находятъ въ головѣ извѣстнаго рода дракона. Плиній (n. h. XXXVII 165) ничего не говоритъ о способѣ нахожденія геліотропія, какъ называетъ онъ чудесный камень, за то сообщаетъ, что по разсказамъ, признаваемымъ имъ, впрочемъ, за наглую ложь, указанное свойство геліотропій получаетъ лишь подъ вліяніемъ заклинаній и какой-то чудесной травы. Къ Плинію примыкаетъ свидѣтельство Солина (Coll. 40).

Къ стрн. 189 стрк. 18. Подобныя военныя хитрости знаетъ и древнегерманское преданіе. Въ собраніи нѣмецкихъ сагъ Гриммовъ

цѣлый рядъ разсказовъ развиваетъ тотъ же мотивъ. Въ одномъ изъ нихъ осажденные, страдая отъ голода, кормятъ остаткомъ хлѣба кабана и выпускаютъ его изъ города. Враги, убивъ звѣря и найдя въ немъ зерно, предполагаютъ въ городѣ неисчерпаемые запасы продовольствія и снимаютъ осаду (D. S. № 466). Въ другомъ, осажденные убиваютъ послѣдняго быка и, начинивши его рожью, сбрасываютъ съ горы: эта расточительность производитъ столь сильное впечатлѣніе на враговъ, что они отступаютъ отъ города (D. S. № 510). Въ иномъ, наконецъ, послы, прибывшіе въ осажденный городъ для переговоровъ, введены защитниками въ житницу, гдѣ взорамъ ихъ представились цѣлыя груды хлѣба, бочки съ краснымъ и бѣлымъ виномъ; не подозрѣвая, что хлѣбъ лишь тонкимъ слоемъ покрываетъ кучи шелухи и всякихъ отбросковъ, а бочки снабжены двойнымъ дномъ, послы, возвратившись въ лагерь, склонили своихъ къ снятію осады (D. S. № 476).—Послѣднее сказаніе представляетъ какъ бы соединеніе древнегреческой версіи съ древнерусской.

Къ стрн. 189 стр. 23. Приведенный разсказъ Боккачіо, очевидно, восходитъ къ Павлу Діакону, который о королѣ Агилулфѣ, супругѣ его Теоделиндѣ и юношѣ неизвѣстнаго званія и имени передаетъ ту же самую исторію (см. Grimm. D. S. № 404).

---

1. INDEX LOCORUM.

---

2. РЕАЛЬНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ.

(Буквою *a* отмѣчены древнія параллели, *b*—средневѣковыя и новѣйшія).

А.

Б. (В).

В.

Г.

Д.

Е.

Ж.

З.

И.

К.

Л.

М.

Н.

Т.

Ф.

Х.

Ц.

Ч.

Чаша чудесная, изъ которой не можетъ испить мужъ невѣрной жены b) 140;—сама наполняется золотомъ b) 125;—наполняется виномъ a) 65.

Э.

Эгерія 104.
Эдинъ 24; 44.
Эвритіонъ 30.
Элизейскія поля лежатъ на краю свѣта, не знаютъ ни зимнихъ бурь, ни снѣга,—на нихъ Зевсъ переноситъ избранниковъ, см. также „Острова блаженныхъ“.
Эльдорадо чудесная страна съ золотымъ пескомъ въ рѣкахъ, золотыми крышами на домахъ b) 92.
Эѳіопы приносятъ богамъ тучныя гекатомбы, въ странѣ ихъ „πάντροφος λίμνη“ Геліоса 61; живутъ на краю земли,—люди самые рослые, красивые 56, долговѣчные 56, 57; избираютъ въ цари наиболѣе рослаго 56; луковъ ихъ никто не можетъ натянуть 57; высоко цѣнятъ мѣдь, изъ золота дѣлаютъ цѣпи для узниковъ, изъ стекла—гробы для покойниковъ; благовонная вода изъ источника замѣняетъ имъ масло 58.
Эфіалтъ, гигантъ 30.

---

3. БИБЛІОГРАФИЧЕСКІЙ УКАЗАТЕЛЬ.

1. Аѳанасьевъ, Русскія сказки. 2 т. Москва 1897.
2. Баталинъ, Сказаніе объ Индѣйскомъ царствѣ. „Филолог. Записки“ 1874—5 Воронежъ.
3. Bauer A., Kyrossage und Verwandtes. Sitz. Bericht d. phil. hist. Cl. d. Akad. d. Wissensch. B. CI, 1882.
4. Bédier J., Les fabliaux, Paris 1893 (введеніе).
5. Benfey Th., Pantschatantra. 2-er B. Leipzig 1859.
6. Bobertag, 400 Schwänke des XVI Jahrhunderts.
7. Boccaccio G., Decamerone, Przekład Wł. Ordona, Lwów.
8. Буслаевъ Ѳ., Перехожія повѣсти, въ „Мои досуги“, II стрр. 259—406.
9. La Chanson de Roland, Paris 1895, „Bibl. Nat.“.
10. Chełchowski S., Powieści i opowiadania lud. z okolic Przasnysza. 2 t. Warsz. 1889—90.
11. Cosquin E., Contes populaires de Lorraine, „Romania“ 1876—82, также въ отдѣльн. изд. Paris, Vieweg 2 vol.
12. Crusius O., Märchenreminiscenzen im antiken Sprichwort. Verhandlungen der 40-sten Philologenversamml. (zu Görlitz) 1889 pp. 31—47.
13. Дашкевичъ Н., Романтика Круглаго Стола въ жизни и литерат. Запада, Кіевъ 1890.
14. Dolopathos: Iohannis de Alta Silva Dolopathos hrsg. v. H. Oesterley, Strassburg u London 1873.
15. Dunlop—Liebrecht, Geschichte der Prosadichtung
16. Eckermann, „Phoenix“ въ „Allgem. Encykl“. Эрша и Грубера.

17. Erdmannsdörfer, Das Zeitalter der Novelle in Hellas, Berlin. 1870.

18. La Fontaine, Contes et nouvelles, 2 vol. „Bibl. Nat.".

19. Friedel O. Die Sage vom Tode Hesiods, Jahrb. f. cl. phil. Supplementb. X 234—78.

20. Furtwängler A. „Gryps" in W. Roschers „Myth. Wörterb." 1742—1777.

21. Des Gervasius von Tilbury „Otia imperialia" in einer Auswahl neu hrsg. von F. Liebrecht, Hannover 1856.

22. Gesta Romanorum hrsg. v. H. Oesterley 1872 Berlin.

23. Gliński A., Bajarz polski, 2 t. Wilno 1899.

24. Gloger Z., Zabawy, gry, zagadki, żarty, przypowieści, Warszawa 1900.

25. Gonzenbach L., Sicilianische Märchen, 2 B. Lpz. 1864.

26. Grabowski B., Podania o związkach między najbliższem rodzeństwem, „Wisła" 1892, t. VI.

27. Grimm, Deutsche Sagen, 2 B. Berlin 1891.

28. Grimm, Kinder—und Hausmärchen. I u II Bb. Berlin 1870; III B. Anm. Göttingen 1856.

29. De Gubernatis Ang., Storia della novellina popolare. Milano 1883: „La novellina del ladro" pp. 90—117.

30. v. Hahn, Griechische und albanesische Märchen, 2 B. Lpz. 1864.

31. Jeremias A., Babylonisch-Assyrische Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. 1887.

32. ——— „Oannes-Ea" и „Nergal" in W. Roscher's „Myth. Wörterb.".

33. Karłowicz J., La belle Mélusine et la reine Wanda, Arch. f. Slav. Phil. II 594—609. (609 -

34. Karnejew A., Der Physiologus der Moskauer Synodalbibliot. „Byzant. Zeitschr." III B. 1-es H.

35. Köhler R., Aufsätze über Märchen und Volkslieder 1894.

36. ——— Ueber J. F. Campbell's Sammlung gälischer Märchen. „Orient u. Occident" II, Göttingen 1863.

37. Krauss, Sagen u. Märchen der Südslaven, 2 B. Lpz. 1883—4.

38. Léfébure, La flèche de Nemrod. „Mélusine". T. III—IV.

39. Marx A., Griechische Märchen von dankbaren Thieren. Stuttgard 1889.

40 Maspero, Les contes popul. de l'Egypte ancienne, Paris 1889.

41. Meyer G., Essays und Studien. Berlin 1885.

42. Миллеръ О., Илья Муромецъ и богатырство Кіевское. СПБ. 1869.

43. Müllenhoff, Sagen, Märchen, Lieder, Kiel 1845.

44. Das Niebelungenlied, übertr. von Junghaus, „Univ. Bibl.".

45. Perrault, Contes en prose et en vers, Paris 1897. „Bibl. Nat.".

46. Prato S., La leggenda del tesoro di Rhampsinite, Como 1882.

47. Pröhle, Märchen für die Jugend, Halle 1854.

48. Пыпинъ, О русскихъ народныхъ сказкахъ, „Отечеств. Записки" 1856.

49. Rajna, Le fonti dell'Orlando furioso. 1902.

50. Rohde E., Der griechische Roman. Lpz. 1876.

51. ——— Die griechische Novelle. „Rhein. Mus." XXXI—XXXII.

52. ——— Psyche. 2-te Aufl. 1898.

53. Романовъ, Бѣлорусскій сборникъ. Вып. 1-ый и 4-ый, Витебскъ 1891.

54. Рудченко, Народныя южнорусскія сказки. Вып. 1-ый, 2-ой. Кіевъ 1869.

55. Садовниковъ, Сказки и преданія Самарскаго края. СПБ 1884.

56. Schiefner, Ueber einige morgenländ. Fassungen der Rhampsinitsage. S.-Petersbourg. „Mél. Asiat." VI livr. 2.

57. Schöll F., Vom Vogel Phoenix. Heidelberg 1890.

58. Schwab G., Deutsche Volksbücher. Hefte I — VIII. Lpz. „Univ. Bibl.".

59. Schwartz E., Fünf Vorträge über den griech. Roman. Berlin 1876.

60. Straparola de Caravaggio, Le tredici piacevoli notti, divise in due libri etc. Venetiae, 1608.

61. „1001 Nacht", übertrag. von M. Henning. B. (537—606 N.N.) „Univ. Bibl".

62. Thimme A., Lied und Mär. Gütersloh 1896.

63. Usener H., Die Sintflutsagen. Bonn 1899.

64. ——— Milch und Honig. „Rhein. Mus." LVII p. 177—195.

65. Веселовскій А., О Соломонѣ и Китоврасѣ. СПБ.. 1872.

66. ——— Prato St., La leggenda и т. д. (рецензія) Ж. М. Н. II. 1882.

67. ——— Разысканія въ области русскаго духовн. стиха: CXIII. Судьба-доля, см. Сборн. отдѣл. русск. яз. и словесн. Имп. Акад. Наукъ, т. 46.

68. ——— Сказки о Грозномъ „Древн. и Нов. Россія" 1876.

69. Владимировъ, Введеніе въ исторію русской словесности. Кіевъ 1896.

70. Wójcicki K. W., Klechdy Warszawa 1876.

71. Vürtheim. De Eugammonis Telegonia. „Mnemosyne" Vol. XXIX p. 22—64.

72. Цагарелли, „Мингрельскіе Этюды". СПБ. 1880.

73. Zawiliński R., Z powieści i pieśni górali beskidowych Warsz. 1890.

74. Zieliński Th, Märchenkomödie in Athen. S.-Petersburg 1889.

75. ——— Quaestiones comicae III De Menaechmorum paramythio. Petropoli Журн. Мин. Н. Пр. 1886, ноябрь.

76 Zingerle, Kinder-und Hausmärchen aus Süddeutschland. Regensburg 1854.

4. ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ.

Стрн.	5	стрк.	6	снизу	вмѣсто	VII 10	читай	VI 10
„	5	„	3	снизу	послѣ	„невидимымъ"	вставить:	VIII 3.
„	8	„	4	сверху	вмѣсто	„очереди"	читай	„очередь"
„	23	„	26	„	„	„жена"	„	„собака"
„	38	„	28	„	„	„Nat."	„	„Hist."
„	39	„	27	„	„	„Nat."	„	„Hist."
„	65	„	14	„	„	Aγ	„	'Aλ.'
„	73	„	21	„	„	IIIL	„	III
„	106	„	23	„	„	Karlowicz	„	Karłowicz
„	134	„	9	„	„	Lefebure	„	Léfébure
„	141	„	23	снизу	послѣ	„фениксовъ"	вставить:	frg. 103 Göttl.
„	141	„	8	„	послѣ	„Геліополиты"	вставить:	II 73
„	176	„	9	снизу	вмѣсто	347	читай	3,19

5. ОГЛАВЛЕНІЕ.